

شمس الدين محمد الشهرزوري

رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية المجلد الثاني

في العلوم الإلهية و الأسرار الربانية

تتميز بجمع نقد
مختصة حبيبي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

شمسُ الدِّينِ مُحَمَّدُ الشَّهْرُزُورِي

رسائلُ الشَّجَرَةِ الإلهيةِ
في علومِ الحقائقِ البرانيَّةِ
الجزءُ الثاني

في العلومِ الطَّبيعِيَّةِ

شبكة كتب الشيعة

تَحْقِيقُ تَعْجِيقُ وَقْفَةٍ
نَحْفَتِ حَبِيبِ



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

شهرزوری، محمدین محمود، قرن ۷ ق.
 [الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية]
 رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية / شمس الدین محمد
 شهرزوری؛ تحقیق: نصیح و مقدمه نجفقلی حبیبی. - تهران: مؤسسه پژوهشی
 حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.
 ج ۳

ISBN 964-8036-22-5 (ج ۲)

ISBN 964-8036-09-8 (ج ۱)

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.
 Shams al-Din Muhammad al-Shahrzuri.
 Rasail al-Shajaru al-ilahiyya fi 'ulum al-haqaiq al-rabbaniyya

عربی

کتابنامه.

نمایه.

۱. منطق - متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. اخلاق - متون قدیمی تا قرن ۱۴.
 ۳. اشراق (فلسفه) - متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۴. رده بندی علوم - متون قدیمی تا
 قرن ۱۴. ۵. علوم اجتماعی - متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۶. اسلام و علوم - متون
 قدیمی تا قرن ۱۴. الف. حبیبی، نجفقلی، ۱۳۲۰ - ب. محقق، ب. مؤسسه پژوهشی
 حکمت و فلسفه ایران. ج. عنوان. د. عنوان: الشجرة الإلهية في علوم الحقائق
 الربانية

۱۶۰

۱ ش ۴ / ۶۶ BC

م ۸۳-۳۴۹۳۶

کتابخانه ملی ایران



رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية

شمس الدین محمد شهرزوری

تحقیق: نصیح و مقدمه: نجفقلی حبیبی

چاپ اول: ۱۳۸۴

تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

چاپ: چاپ و نشر علمی فرهنگي کتبه

صحافی: مهرائین

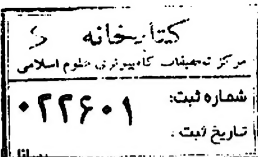
حق چاپ و نشر محفوظ است.



آدرس: تهران، خیابان نوفل لوشاتو، کوچه شهید آراکلیان

تلفن: ۶۶۴۰۵۳۴۵؛ فاکس: ۶۶۴۵۳۳۴۲

شابک: ۹۶۴-۸۰۳۶-۲۲-۵ ISBN: 964-8036-22-5



فهرست اجمالي

مقدمه مصحح	هفده
الرسالة الرابعة: في العلوم الطبيعية	١
فهرستها	٥٥٩



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فهرست مطالب

هفده	مقدمة مصحح
١	الرسالة الرابعة
٦	[البحث الأول
١٣	البحث الثاني
١٩	القسم الأول: في الأمور العامة لجميع الأجسام
١٩	الفصل الأول: في إثبات الجسم و تعريفه
٢٣	[في مقومات ماهية الجسم]
٢٥	الفصل الثاني: في نفي الجزء الذي لا يتجزى و حُجج أصحابه
٢٦	[أحكام الأجزاء التي لا تتجزى]
٢٦	[أشكال الأجزاء التي لا تتجزى]
٢٧	[براهين على نفي الجزء الذي لا يتجزى]
٢٢	[بيان فساد المذهب الأول للنظام من القول بالطفرة]
٢٦	[المذهب الثاني للنظام و إبطاله]
٣٩	[احتجاجات أصحاب الجزء الذي لا يتجزى و الجواب عنها]
٢٥	[تحقيق الحال في السطح و الخط و النقطة]

- ٥٣ الفصل الثالث: في البحث عن الهيولى والصورة و تحقيق الحق فيهما
- ٥٤ [الأقوال في تعريف الهيولى]
- ٥٦ [احتجاج المشائين في القول بالهيولى البسيطة]
- ٦٠ [الاعتراض على حجج المشائين]
- الفصل الرابع: في أنّ كل واحد من الهيولى والصورة لا ينفك
- ٦٨ عن الآخر و بيان تلازمهما
- ٦٨ [حجج على عدم جواز تجرد الهيولى عن الصورة الجسمية]
- ٧١ [حجج على عدم جواز تجرد الصورة عن الهيولى]
- ٧٣ في كيفية تلازم الهيولى والصورة
- ٧٧ تتمة: في ذكر الصور النوعية
- ٨٠ [في أنّ الجسم يفترق في وجوده إلى الفاعل الخارجي]
- ٨٢ [في أنّ النهاية اللازمة للجسم ليست بمقومة للجسم]
- ٨٣ [الإعراضات والمؤاخذات الواردة على هذا الفصل]
- ٨٦ [إثبات الهيولى على ما هو مفهومها]
- ٨٨ الفصل الخامس: في تناهي الأبعاد
- ٨٩ [البرهان على تناهي الأبعاد]
- ١٠٣ الفصل السادس: في الجهات وأحوالها
- ١٠٤ [في أنّ الجهات ستة]
- ١٠٦ [في أنّ الجهة قابلة للقسمة]
- بيان أنّ الجهات تتحدّد بجسم واحد محيط، يحدّد القربُ بمحيطة
- ١٠٧ و البعدُ بمركزه
- ١٠٩ [مسائل تتفرع على أنّ المحدّد للجهات جسم واحد]
- ١١٣ [في أنّ المحدّد لا مكان له]
- الفصل السابع: في أحكام الأجسام البسيطة والمركبة و حقيقة الميل

١١٦	و بعض أحوال المحدّد
١١٦	[من أحكام الأجسام البسيطة المقدار]
١١٧	[من أحكام الأجسام البسيطة الشكل]
١١٩	[من أحكام الأجسام البسيطة الأين]
١٢١	[في الميل و أقسامه] ..
١٢٣	[في الفرق بين الميل والطبيعة]
١٢٤	[لا يمكن أن يكون جسم عديم الميل]
١٢٧	[الاعتراض على برهان امتناع الحركة القسرية على عديم الميل]
١٢٨	[إشارة إلى بعض أحكام المحدّد للجهات]
١٣٢	[رأي السهروردي في إبطال برهان ثبوت الميل لكل جسم]
١٣٧	الفصل الثامن: في المكان و ما قاله الناس فيه
١٣٩	[مذاهب القائلين بأنّ المكان هو الخلاء]
١٤١	[براهين على إبطال الخلاء]
١٣٧	[احتجاجات المثبتين للخلاء]
١٥٢	[في أنّه يمتنع وجود عالمين أو أكثر، كل واحد في محدّد]
١٥٣	[في الوجود عوالم أخرى ذوات مقادير غير هذا العالم]
١٥٥	الفصل التاسع: في الحركة و أحوالها
١٦٠	[كلام المنكرين للحركة و مناقضة كلامهم]
١٦١	[الحركة تقع في مقولات أربع]
١٦٤	[لا حركة في باقي المقولات]
١٦٧	الكلام في تقاسيم الحركات
١٦٧	التقسيم الأول: في حصر الحركات في الطبيعية و القسرية و الإرادية ..
١٦٧	التقسيم الثاني : [إلى ما بالذات و ما بالعرض]
١٦٨	التقسيم الثالث : [إلى سريعة و بطيئة]

- التقسيم الرابع : [إلى مستقيمة و مستديرة] ١٦٩
- التقسيم الخامس : [في أن الحركات قد تكون متضادة و قد لا تكون] ١٧١
- قاعدة ١٧٧
- [الطبيعة لا تكون موجبة للحركة مطلقاً] ١٧٩
- [لا تكون الحركة فصلاً لجسم و لا صور نوعية له] ١٨٠
- [في دفع ما قيل في كيفية حركة الأرض] ١٨١
- [في السكون] ١٨٢
- الفصل العاشر: في الزمان و أحواله .. ١٨٢
- [كلام النفاة للزمان] ١٨٢
- [كلام المثبتين للزمان] ١٨٥
- [في الآن] ١٩٠
- [احتجاج من زعم أن الزمان واجب الوجود و جوابه] ١٩٢
- [في أن الزمان مقدار حركة مستديرة] ١٩٣
- [في أن الزمان أظهر الأشياء] ١٩٣
- [في الأزل والأبد والدهر والسرمد] ١٩٤
- القسم الثاني: في بسائط الأجرام العلوية و السفلية ١٩٩
- الفصل الأول: في أقسام هذه البسائط ١٩٩
- [في معنى قولهم إن الأفلاك طبيعة خامسة] ٢٠٠
- [مشاركات الأفلاك و اختلافاتها مع الأجسام السفلية] ٢٠١
- [الكيفيات الأربع - بسائطها و مركباتها - و بعض أحكامها و أحوالها] ٢٠٢
- [العناصر الأربعة و بعض أحوالها و أحكامها] ٢٠٦
- [بيان حصر العناصر في أربعة على طريقة التركيب و التحليل] ٢٠٨
- [الكيفيات الأربع غنية عن التعريف] ٢٠٩
- [في توابع الكيفيتين الفعليتين] ٢١٠

٢١١	[أوائل الكيفيات و الملموسات]
٢١٢	البحث الأول: في النار.
٢١٦	البحث الثاني: في الهواء.
٢١٨	البحث الثالث: في الماء.
٢١٩	البحث الرابع: في الأرض.
٢٢٣	الفصل الثاني: فيما يشترك فيه هذه الأربعة.
٢٢٣	البحث الأول: في طبقاتها.
٢٢٥	البحث الثاني: في أنَّ هذه العناصر الأربعة قابلة للكون و الفساد.
	البحث الثالث: في الصور النوعية لهذه الأربعة و كيفية مخالفتها
٢٢٧	للكيفيات الأربعة.
٢٢٨	البحث الرابع: في الثقل و الخفة.
٢٣١	القسم الثالث: في الاستحالة في الكيف و في المزاج و توابعه.
٢٣١	الفصل الأول: في الاستحالة في الكيف.
٢٣٥	[في الشعاع]
٢٣٩	خاتمة الفصل: في التخلخل و التكاثر.
٢٤٨	الفصل الثاني: في المزاج و توابعه.
٢٥٢	[أقسام الأمزجة]
٢٦٠	تنبيه.
	خاتمة الفصل: في ذكر بعض الأفعال و الانفعالات المنسوبة
٢٦٢	إلى الكيفيات الأربع التي تكوّن بها المزاج.
٢٧١	القسم الرابع: في الآثار العلوية و السفلية.
٢٧١	الفصل الأول: في المقدمة.
٢٧٥	الفصل الثاني: في المطر و الثلج و البرد و الضباب و الصقيع.
	الفصل الثالث: في الآثار الظاهرة في الجو العالي كالهالة و قوس قُزَح

٢٧٨	و الشَّمْسِيَّات و النَّيَّازِك و ما قيل في ذلك
٢٧٨	[رأي ابن سينا في الهالة و ...]
٢٧٩	[في الهالة] ...
٢٨١	[في قوس و قُرْج و رأي ابن سينا فيه].
٢٨٤	[في الشَّمْسِيَّات]
٢٨٥	[في النيازك]
	الفصل الرابع: في الرعد و البرق و الصواعق و كواكب الرجم
٢٨٦	و الشُّهُب الدائرة و ذوات الأذناب
٢٨٦ ..	[في الرعد و البرق] ..
٢٨٧	[في الصاعقة] ...
٢٨٩	[في الشهب الرجم]
٢٨٩	[في الشهب و ذوات الأذناب]
٢٩٠	[في الأذخنة و ما يتكوّن منها]
٢٩٢	القول في ماهية الرياح و تحقيق أسبابها ..
٢٩٣	[في أصناف الرياح]
٢٩٤	الفصل الخامس: في الأمور الحادثة على وجه الأرض
٢٩٥	[في منابع المياه]
٢٩٦	[في الزلزلة]
٢٩٧ ..	[في تكوّن الجبال و الحجارة] ..
٢٩٩	[منافع الجبال]
٣٠٠	خاتمة الفصل: في أحوال المساكن و أمزجة البلدان
٣٠٥ ..	[إشارة إلى سائر أسباب الحرارة]
٣٠٦	[في الطوفان]
٣٠٧	القسم الخامس - في تكوّن المعادن

٣٠٧	الفصل الأول: في المعدنيات
٣٠٨	[تقسيم الجواهر المعدنية]
٣١٢	[تقسيم آخر للجواهر المعدنية]
٣١٢	[أقسام الجواهر المعدنية عند إخوان الصفاء]
٣١٧	الفصل الثاني: في الكيمياء وأحكام النجوم
٣٢٥	القسم السادس: في النفس النباتية
٣٢٥	الفصل الأول: في القوى النباتية
٣٢٨	[القوة الأولى - الغذائية]
٣٢٨	[القوى الخادمة للغذية]
٣٣٢	[القوة الثانية - النامية]
٣٣٢	[القوة الثالثة - المولدة]
٣٣٦	[أسباب الموت الطبيعي للحيوان والنبات]
٣٣٧	الفصل الثاني: في أحوال مختلفة تتعلق بالنبات
٣٣٧	القسم السابع: في النفس الحيوانية
٣٣٧	الفصل الأول: في القوى الظاهرة
٣٣٨	[حد النفس]
٣٣٩	القول في الحواس الظاهرة
٣٥٠	[القوة اللمسة]
٣٥٥	[القوة الثانية: الذوق]
٣٥٨	القوة الثالثة: الشم
٣٦١	القوة الرابعة: السمع
٣٦٦	[أصوات الأفلاك]
٣٦٩	[في الصدى]
٣٧١	القوة الخامسة: البصر

٣٧١	البحث الأول: في المُبَصَّرات
٣٧٢	البحث الثاني: في الإبصار
٣٩١	خاتمة الفصل
٣٩٣	الفصل الثاني: في الحواس الباطنة
٣٩٤	القوة الأولى: الحس المشترك
٣٩٨	القوة الثانية: الخيال
٤٠١	القوة الثالثة: الوهمية
٤٠٢	القوة الرابعة: المتخيلة
٤٠٥	القوة الخامسة: الحافظة
٤١٠	في القوى المحركة وأحوالها
٤١٤	في اليقظة والنوم
٤١٥	[عود الروح من الظاهر إلى الباطن واقسامه]
٤١٧	القسم الثامن: في النفس الناطقة
٤١٧	الفصل الأول: في ماهية النفس و أنها ليست بمزاج و لا جسم و لا جسماني
٤٢٢	في بيان أن النفس ليست بجسم و لا جسماني
٤٢٩	الفصل الثاني: في تفصيل قوى النفس الناطقة و شرح أحوالها
٤٣٠	[في قوى النفس من النظرية والعملية]
٤٣٦	[مراتب العقل النظري]
	الفصل الثالث: في الإدراك والتجريدات و براهين على تجرد النفس
٤٤٣	و إقناعات فيه
٤٥٣	القول في تجرد النفس عن المادة
	الفصل الرابع: في أن لكل بدن نفساً واحدة و في حدوثها و ما ذكرها
٤٧٠	في الخيال و في أحوال تتعلق بإدراك النفس
٤٧٢	[في أن النفس حادثه]

۴۷۸.....	[استدلال القدماء على أَنَّ الخيال جرمي]
۴۷۹.....	في معنى ألفاظ تتعلق بإدراك النفس:
۴۸۲.....	في معنى أحوال النفس و ذكر خواصها
۴۸۵.....	القول في اختلاف النفوس في الصفات الأصلية:
۴۸۹.....	خاتمة: في إثبات النفوس الفلكية و في بعض التحريكات.
۴۹۳.....	الفصل الخامس: في أخلاق الحيوانات و غرائب أفعالها
۴۹۴.....	[الاشتراكات و الاختلافات بين الحيوانات]
۴۹۶.....	[اختلاف الحيوان في الأخلاق]
۵۲۱.....	القول في أخلاق الطيور و بعض أفعالها ..
۵۲۹.....	أنواع السمك

فهرستها

۵۶۱ ..	۱- فهرست آیات قرآنی
۵۶۲ ..	۲- فهرست اسامی اشخاص
۵۶۵ ..	۳- فهرست اسامی کتابها
۵۶۸ ..	۴- فهرست اسامی گروهها
۵۷۱	۵- فهرست اسامی جایها
۵۷۳ ..	۶- فهرست اصطلاحات و تعبيرات
۶۰۳ ..	۷- فهرست مأخذ و منابع



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

مقدمة مصحح



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

سپاس خدای یکتا را که جهان هستی، کتاب حکمت اوست و شکر، پروردگار بی‌همتا را که همه مظاهر صنع و ابداع جلوه قلم اوست؛ آن که ما را فکرت آموخت، آموختن آموخت، خواندن آموخت تا در اسرار خلقت او اندیشه کنیم و کتاب حکمت او را بیاموزیم.

و درود بر همه پیامبران حکمت و هدایت او، از سپیده دم ظهور آدمی بر دامن خاک تا پایان بخش آنان، حضرت محمد مصطفی (ص) و خاندان پاک او، آن کنجینه داران تجلیات اسماء و صفات الهی که به رازهای جهان برین، آشنا ترند تا به اسرار جهان فرودین.

و درود بر همه دانایان روزگار از کران تا کران دنیای خاکی که با مدد خرد و اندیشه و پایمردی حدس و کشف و ذوق و راهنمایی وحی الهی، همه و همواره کوشیده اند تا راز هستی بگشایند و پرده از چهره آن برگیرند، و بدین سان در پرتو تعالیم انبیا و اولیا و در نتیجه کوششهای همه دانایان زمانها، دانشها پدید آمد و کتابها ساخته شد و کتابخانه ها سامان یافت؛ اما آدمی هیچگاه از آموختن باز نایستاد و نمی ایستد، که کتاب حکمت هستی، آن چنان ستبر و لایه به لایه و تو در توست که آن را کرانی نیست؛ گرچه آن چنان زیبا و خیره کننده است که هر

ورق که برخوانی و هر لایه که برگیری، شیفتگی دانستن و شوق آموختن فزونی گیرد؛ و در همان حال، چنان اسرارآمیز و سر به مهر است که جز به مدد رازداران هستی که مخازن علم خدایند نمی‌توان رده‌ای گشود؛ و اینک به یاری خدای متعال که همه تواناییها از اوست، این بنده بر آن است تا نمی از دریای معرفت گذشتگان بر چهره دانش‌دوستان فرو غلتاند، شاید طراوتی دریابند و خود به دریا روی آرند.

اینک جلد دوم^۱ رسائل الشجرة الإلهية اثر شهرزوری در دسترس اهل فضل قرار می‌گیرد. از بزرگانی که با استقبال از انتشار جلد نخست این دائرة المعارف عظیم فلسفی، مصحح را مورد لطف و تشویق قرار دادند سپاسگزاری می‌کنم و امید آن دارم که به دیده لطف بر آن بنگرند و با نقدهای عالمانه خویش بر غنای علمی چنین آثاری بیافزایند.

استدراک ترجمه شهرزوری

در مقدمه جلد اول اشاره شد که یکی از منابع شرح حال هر نویسنده‌ای، آثار خود اوست و در مورد شهرزوری نیز، که اطلاعات اندکی در باب زندگانی و شخصیت او هست، شاید بررسی آثار خود او ابهاماتی از زندگی این حکیم متأله را روشن کند و با عنایت به این نکته، با بررسی جلد دوم الشجرة الإلهية نکات زیر به عنوان استدراک شرح حال او، که در مقدمه جلد اول این کتاب بیان شد، قابل تذکر است:

در این جلد به یکی از رسائل خود در موضوع عالم مُثُل و مُثُل معلقه اشاره

۱. چنان که در مقدمه جلد یکم بیان شد، رسائل الشجرة الإلهية مشتمل بر پنج رساله است و با توجه به کمی حجم برخی از آنها، تصمیم بر این شد که در سه جلد سامان داده شود. به این لحاظ، به تناسب حجم رسائل، سه رساله نخست در جلد اول تنظیم و منتشر شد و رساله چهارم را که در طبیعیات است، به لحاظ آن که مفصل است به عنوان جلد دوم رسائل مذکور سامان دادیم و إن شاء الله رساله پنجم که در الهیات است، و آن نیز مفصل است، جلد سوم این مجموعه خواهد بود؛ چنان که چاپ ترکیه نیز به درستی به همین نحو تنظیم شده است.

کرده است^۱ و احتمالاً این رساله همان است که مرحوم دکتر محمد معین در فرهنگ معین از آن به عنوان الرموز والأمثال اللاهوتية في الأنوار المجردة الملكية نام برده و گفته است که شیخ علی بن محمد، مشهور به «مصنفک» (متوفای ۸۷۱ هـ) آن را شرح کرده است و عمر رضا کحاله نیز از آن در معجم المؤلفین، ج ۱۱، ص ۳۲۰ با همین نام و نیز از التنبیحات في شرح التلویحات او یاد کرده است.

وی همچنین در طبیعیات به اثر دیگر خود در باب نفس اشاره کرده است.^۲ شهرزوری در فصل آخر طبیعیات، ضمن توضیح درباره ماهی «زامور» گفته است: «من این نوع ماهی را در انطاکیه در عین الصلوه دیده‌ام»^۳ و نیز در همان فصل، ذیل شرح ماهی «بلامید» گفته است: «در صینوب (سینوپ) شنیدم ماهی بلامید از خلیج قسطنطنیه به صینوب می‌آید و از آنجا به نواحی درابوزان (طرابوزان) می‌رود»^۴. از این دو روایت برمی‌آید که وی در ترکیه اقامت و یا رفت و آمد داشته است. همچنین معلوم می‌شود که به عنوان یک فیلسوف متأله در تحقیقات خود، علاوه بر کشف و شهود، به مشاهده و تجربه و جمع‌آوری اطلاعات اهتمام می‌ورزیده است.

طبیعیات عام و خاص

چنان که مشهور است و می‌دانیم، حکما به ملاحظه حدود دامنه شمول مسائل بخش الهیات، آن را دو قسم کرده‌اند: الهیات عام یا به تعبیری الهیات بالمعنی الأعم که در آن مسائل عام و شامل همه اقسام «موجود» بما هو موجود مطرح می‌شود، مثل وحدت و کثرت، حدوث و قدم، علیت و معلولیت و امثال اینها؛ و الهیات خاص یا الهیات بالمعنی الأخص که مشتمل است بر مسائل خاص باری

۱. کتاب حاضر، قسم اول، فصل هشتم، ص ۱۵۳: «و لعلک تظفر ببعض رسائلنا التي نعملها في هذا الفن، إن شاء الله تعالى». البته از این عبارت برمی‌آید که در زمان نوشتن این بخش از کتاب الشجرة الإلهية، هنوز آن رساله را به پایان نرسانده بوده، بلکه در حال نوشتن آن بوده است.

۲. کتاب حاضر، قسم هشتم، اواخر فصل سوم، ص ۴۶۷.

۳. کتاب حاضر، ص ۵۵۱.

۴. کتاب حاضر، ص ۵۵۰.

تعالی و صفات و افعال او؛ همین تقسیم‌بندی، درمورد طبیعیات نیز به کار رفته است و ازجمله شهرزوری در این کتاب، که طبیعیات را در هشت قسم تنظیم کرده است، قسم اول آن در کلیات علم طبیعی یا طبیعیات عام یا بالمعنی الأعم، نظر در اموری است که شامل همه اجسام می‌شود بدون تعیین خاص، و عبارت‌اند از: هیولی، صورت، طبیعت، نهایت، حرکت، سکون، جهت، زمان و مکان. به این معنی که هر جسمی از آن جهت که جسم است، واجد این حقایق است و این عناوین از مسائل آن است. البته این نوع دسته‌بندی در اول طبیعیات الشفاء ابن سینا نیز کاملاً قابل درک و فهم است، اما سهروردی در طبیعیات التلویحات و طبیعیات المشارع و المطارحات بر آن تصریح کرده است و شهرزوری نیز که شارح و پیرو آرای سهروردی است با صراحت، این تقسیم‌بندی را برگزیده است. به این ترتیب قسم اول این کتاب در طبیعیات به معنای عام است و هفت قسم دیگر، خاص هریک از موضوعات طبیعی، مثل آثار علوی، معدنیات و غیره است.^۱

روش شهرزوری

شهرزوری پیش از شروع به تقسیم‌بندی این رساله و قبل از مقدمه، ابتدا به این نکته توجه داده است که قبل از ارسطو، مطالب فلسفی خطابی بوده است و پس از او است که برهان، مورد توجه قرار گرفته است و از آن پس، آنچه برهانی

۱. مرحوم استاد سید محمد کاظم عصّار در رساله در برخی از سائل الهی عام، چاپ دانشگاه تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، به اهتمام منوچهر صدوقی سه‌ها، تهران ۱۳۸۲، ص ۹ وجه انحصار اقسام طبیعیات را در هشت قسم چنین توضیح داده است: «أما وجه ضبط ابواب ثمانية به این نحو است که احوال جسم مطلق را «سمع الکیان»؛ و احوال مقید به بساطت را «السماء والعالم»؛ و در صورتی که بسیط مقید شود به حیث قبول استعماله و انقلاب، کتاب «کون و فساد» نامیده می‌شود و در آن گفتگو نمایند از تولید و انتفاع اجسام ارضیه از اشعه سماویه و غیر اینها؛ و اگر بحث از اعراض جسم مرکب غیر تام کنند، کتاب «آثار علویه و آثار جو» باشد مانند امطار، رعود، بروق، شعلات، شهب، قوس و قزح و نظایر اینها؛ و احوال جسم مرکب تام بدون نامق و درک، در کتاب «معادن» معلوم شود؛ و بی درک، در کتاب «النبات»؛ و در صورتی که نامی و تدبیرک قید جسم مرکب تام شود هرگاه بدون تعقل باشد، کتاب «الحیوان»؛ و با تعقل کتاب «الانس» را تشکیل دهد.

نمی‌شده از موضوع بحث فلسفی خارج می‌شده است. به نظر او علت انتخاب این روش، این بوده است که فیلسوفانی مثل ارسطو چون از کشف و ذوق و تأله و شوق بی‌بهره بوده‌اند، فقط حکمت برهانی را درست دانسته‌اند.^۱

اما به نظر شهرزوری، برهانیات به قوای نفس متکی است که به تعبیر او جسمانی هستند، در حالی که امور لطیف و روحانی مثل پاری تعالی و عقول مجرد، با نفس — که مجرد و لطیف است — بی‌واسطه برهان درک می‌شوند. به عبارت دیگر، از نظر شهرزوری، برهان تنها وسیله کشف حقیقت نیست، بلکه کشف و ذوق نیز یکی از طرق مهم کشف حقیقت است و درواقع، کسی که بخواهد امور لطیف را با اندیشه جسمانی و وابسته به قوای بدنی ادراک کند، چنان است که گویی بخواهد همه موجودات را فقط با چشم یا گوش دریابد که این ممتنع است؛ به نظر او این قبیل افراد حکیم نیستند.^۲ و حقیقت این است که نفس ناطقه به تجرد خود، مجردات را درک می‌کند و دیگر موجودات را — به تناسب — با وساطت دیگر قوای ادراکی درمی‌یابد.

شیوه مرسوم حکمای اسلامی و در رأس آنان ابن سینا در تبیین طبیعیات عبارت بوده است از استدلال عقلی، تجربه و مشاهده. همین شیوه در این کتاب مورد قبول و اتکای شهرزوری قرار گرفته است و لذا شهرزوری در فن طبیعی، که مقتضای برهان را مورد توجه قرار داده، در مواردی نیز به تجربه و مشاهدات خود یا دیگران تکیه کرده است؛ و به عنوان یک حکیم اشراقی، به آنچه ذوق کشفی نیز بدان راه نموده اعتنا کرده؛ و به این لحاظ، هم به تجربیات و مشاهدات^۳

۱. کتاب حاشیه، ص ۴: «فإنَّ الحکمة إنما صارت برهانیة محضة من عهد أرسطو؛ فالذين جاؤوا بعده لما لم يكونوا ذوي كشف و ذوق و لا أولي تأله و شوق لم يأخذوا من الحکمة إلا ما مسخ عندهم بالبرهان دون ما حصل بالحدس و العیان ... و عذرهم في ذلك ظاهر و بین إذ لم یقفوا علی الأسرار الروحانیة ...».

۲. همین اثر، ص ۵: «و من لم یحصل أنواع الحکمة علی ما ذکرنا و لم یترق فی درجاتها علی ما وصفنا فهو حکیم زور و بهتان».

۳. تمسک به تجربه و مشاهده در مطاوی کتاب، چه از قول دیگران و چه در مورد خود او، مکرر

و سخنان حکیمان برهانی و بحثی استشهد کرده و هم به کلام متألهان کشفی و ذوقی تمسک جسته است.^۱ خلاصه آن که روش او در طبیعیات نیز، هم برهانی است و هم کشفی و ذوقی، چنان که خود در قسم نفس ناطقه به این معنا تصریح کرده است.^۲

شهرزوری به عنوان یک حکیم اشراقی در توجیه پدیده‌های طبیعی در هیچ موردی از نقش و تأثیر ارباب انواع و سرانجام ربّ الأرباب غفلت نکرده و جهان طبیعت را سراسر جلوه مفارقات داشته و تبیین کرده است و در نظر او روح حاکم بر سراسر هستی، اعم از مادی و مجرد، توحید است، نه تباین و تکثر و پراکندگی.

شهرزوری در نوشتن بخش طبیعیات رسائل الشجرة الإلهية با طرح دیدگاههای گوناگون و نقل و نقد آراء و ردّ و دفاعهای مختلف، به درستی، دانش زمان خود را در حوزه طبیعیات منعکس کرده است. او از مجموع معلومات پذیرفته شده روزگار خود که تقریباً در آثار اخوان الصفا، فارابی، ابن سینا، فخر رازی، شیخ اشراق، خواجه نصیرالدین طوسی و کسانی در این پایه، منعکس شده بود، بهره گرفت و با شرح و توضیح و تفصیل مباحث فلسفه و تبیین و تقریر و آموزش

→

آمده است؛ از جمله در قسم چهارم، فصل سوم، ص ۲۸۱ در باب «قوس و قزح» و در پاورقی، چند مورد از مشاهدات ابن سینا از طبیعیات الله نقل کرده‌ام؛ مثلاً ابن سینا در المادن و الآثار العلویة، مقاله ۲، فصل ۳، ص ۵۱، گفته است: «و قد تواترت مني هذه التجربة بعد ذلك مراراً».

۱. از جمله، در ص ۵: «و هذا هو أوان الشروع في تحرير الفن الطبيعي على ما يقتضيه البرهان الحقيقي و يوجب الذوق الكشفي؛ معطياً كل قاعدة من القواعد من البحث و النظر ما هو الأليق و من الاستشهاد بكلام الحكماء و المتألهين ما هو الأخلق».

۲. چنان که علاوه بر آنچه در پاورقی قبل نقل شد، در قسم نفس ناطقه نیز به این معنی تصریح کرده است: قسم هشتم، فصل چهارم، ص ۲۶۷: «و أمّا ما ذكرناه هاهنا فهو معرفة لهذا الشعاع من جهة البراهين و الإقناعيات؛ و أمّا الذي تعرف به من جهة الذوق و الشوق و اللطف و الصفاء و الحس، فهو مذكور في الرسالة التي عملناها في النفس على اتّمسك الوجوه الممكنة و لا يصير الإنسان فيلسوفاً و لا حكيماً حتى يعرف هذا الشعاع معيّنة و يعرف بالبراهين تجرّده و بقاءه بعد خراب البدن و كونه مدرکاً لذاته و لغیره».

مسائل فلسفی و تشریح دیدگاههای فلاسفه و افزودن نکاتی بدیع برآمده از فهم و استنباط و استدلال و حدس و تجربه خویش، که در مطاوی مطالب کتاب گنجانده است، بر غنای مرده‌ریگ فهم و عقل و حدس و تجربه گرانسنگ بشری حکیمان پیش از خود افزود و چنان که خود اشاره کرده^۱ با جمع‌آوری مطالب پراکنده و تنظیم و تنسيق زیبا، میراثی گرانبها که به حق از آن به یک دائرة المعارف بزرگ فلسفی تعبیر می‌شود به یادگار گذاشت.

منابع شهرزوری

در حوزه فلسفه طبیعی، کتاب رسائل الشجرة الإلهية شهرزوری تا آن روزگار، شاید پس از کتاب الشفاء اثر قیّم ابن سینا، جامع‌ترین اثر باشد. با این حال از مآخذ زیر بیشتر بهره گرفته است:

۱- کتاب الحيوان اثر جاحظ.

۲- رسائل اخوان الصفاء که گاهی از آنان به «جماعة من المتألهين»^۲ و گاهی به «صاحب إخوان الصفاء» تعبیر کرده است.^۳

۳- آثار ابن سینا که غالباً از او به «الشيخ» تعبیر می‌کند: طبیعیات الشفاء، النجاة، الإشارات و التنبيهات با شرح خواجه نصیرالدین طوسی - که اغلب از او به «بعض المتأخرين» یاد کرده است^۴ - و شرح فخر رازی.

۴- المعبر فی الحکمة، اثر مهم ابوالبرکات بغدادی.

۵- آثار شیخ اشراق، سهروردی که معمولاً از او به «الشيخ الإلهي» تعبیر

۱. حین اثر، ص ۵۵۶: «فهذه أمور وجدناها مسطورة في الكتب، قد نقلتها الحكماء و الأفاضل: فنقلناها نحن إلى كتابنا هذا؛ و الله أعلم بصحتها و فسادها؛ فالعهدة عليهم لاعلينا؛ فلايعترض أحد على كلامنا و لا يأخذ علينا؛ فإنه ليس لنا في كتاب الحيوان إلا حسن الجمع و الترتيب؛ و الباقي فمنقول عن المعلم الأول و أتباعه إلى زمن الشيخ الرئيس؛ و نقلنا أيضاً من أهل الخبرة ممن تعانى الفحص عن أخلاق أنواع الحيوانات و خواصها؛ و بحث عن هيئاتها و أفعالها و ما آتاها الباري جل جلاله من العجائب و وهيبها من الغرائب؛ و الله أعلم بالصواب.

۲. کتاب حاضر، ص ۲۰۰.

۳. قسم دوم، فصل ۱.

۴. برای نمونه، رجوع شود به قسم اول فصل چهارم، ص ۷۲ و قسم هفتم، فصل ۲، ص ۴۰۶.

می کند: طبیعیات المصارع والمطارحات، طبیعیات التلویحات با شرح ابن کمونه بر آن با نام التفتیحات فی شرح التلویحات^۱، بخشهایی از حکمة الاشراق که به مسائل طبیعیات پرداخته و برخی از رسائل کوچک سهروردی بدون ذکر نام. عرامام فخر رازی که اغلب از او به «فخرالدین» یا «الفاضل فخرالدین» نام می برد: المباحث المشرقة و شرح اشارات^۲.
ما در پاورقیها، مواضع اقتباس او را از آثار یادشده، تاحدی که یافته ایم مشخص کرده ایم.

نظری اجمالی به فهرست طبیعیات رسائل الشجرة الإلهية

شهرزوری، پس از تبیین مختصر روش خود به بیان فهرست اجمالی مباحث رساله چهارم الشجرة الإلهية که در طبیعیات است می پردازد. بر مبنای این فهرست، کتاب در یک مقدمه و هشت قسم سامان یافته است:

قسم اول - نظر در امور عام همه اجسام است که عبارت اند از: هیولی، صورت، طبیعت، نهایت، حرکت، سکون، زمان و مکان.

قسم دوم - نظر در ارکان عالم است که عبارت اند از آسمانها، ستارگان و عناصر.

قسم سوم - نظر در استحاله در کیف و نیز در باب مزاج و توابع آن است.

قسم چهارم - نظر در آثار علوی است.

قسم پنجم - نظر در معدنیات است.

قسم ششم - نظر در نباتات است.

قسم هفتم - نظر در حیوانات است.

قسم هشتم - نظر در نفس ناطقه است.

۱. سید حسین سید موسوی، پایان نامه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴. به راهنمایی استاد محترم دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی. مصحح بر آن است که نام صحیح کتاب، شرح التلویحات است.

۲. در قسم اول، فصل هشتم، ص ۱۸۲ به شدت از فخر رازی انتقاد کرده است.

شهرزوری گرچه در فهرست اجمالی که ذکر کرده، گفته است: قسم ششم نظر در نباتات و قسم هفتم نظر در حیوانات و قسم هشتم نظر در نفس ناطقه انسانی است، اما در عمل در متن کتاب با این استدلال که پس از بحث از نفس و مباحث شریف متعلق به آن، او را دریغ آمده است که مباحث حیوان را ذکر کند، بحث از حیوانات را به صورت یک فصل در آخر کتاب، پس از مباحث نفس ناطقه آورده است و در واقع، کتاب نفس را به سه قسم عمده تقسیم کرده است:

۱- نفس نباتی؛ ۲- نفس حیوانی؛ نفس ناطقه انسانی. و لذا به جای بحث از نباتات به نفس نباتی و به جای بحث از حیوانات به نفس حیوانی و پس از آن به نفس ناطقه انسانی پرداخته است و بحث از حیوانات را تحت عنوان «فصل پنجم در اخلاق حیوانات و غرائب افعال آنها»، در آخر قسم هشتم که در نفس ناطقه انسانی است، آورده است؛ خود در این باره چنین می گوید:

عادت جاری قدما این بوده است که بحث از اخلاق حیوانات را به دنبال بحث از حیوان می آورده اند، اما ما این شیوه را تغییر دادیم، چون نپسندیدیم که بحث از براهین و اقناعیات در باب تجرد نفس و امور ذوقی عالی و لطیف مربوط به آن را با مبحثی از نوع این که مثلاً اسب و شیر و فیل چه می کنند، قطع کنیم؛ به این لحاظ بحث از اخلاق حیوانات را در آخر علم طبیعی قرار دادیم که پس از آن، بحث علمی دیگری نمی آید.^۱

در توجیه و تبیین آوردن این فصل که در اخلاق حیوانات است، دو فائده مورد نظر او بوده است:

۱- از آنجا که فیلسوف باید از تمامی اعیان موجودات بحث کند و مباحث موضوع این فصل نیز جزئی از آن است، پس این موضوع باید مورد بحث قرار می گرفت و از این طریق، نفس به بسیاری از اسرار طبیعی نهفته در حیوانات

۱. همین اثر، ص ۴۹۲: «و قد جرت عادة القدماء بذكر هذا الفصل عقيب البحث عن الحيوان؛ و نحن غيرنا الترتيب و نقلناه عن موضعه إلى هذا الموضع؛ لأننا ما أعجبنا أن تقطع تتالي البراهين و الإقناعات و الأمور الذوقية بذكر أن الفرس خلقه كذا؛ و أن الأسد و الفيل يصنع كذا؛ بل وضعناه في آخر العلم الطبيعي فلا يأتي بعده بحث علمي.»

آگاهی می‌یابد.

۲- ارباب بصیرت از این مباحث در برخی از مطالب مهم علم الهی بهره خواهند برد.

شهرزوری در آغاز و پایان همان فصل تصریح کرده است که در بحث از اخلاق حیوانات به معلم اول و فضیلتی بعد از او تا زمان شیخ رئیس ابن سینا اقتدا کرده و نیز از اهل خبره و کسانی که در باب اخلاق و ویژگیهای حیوانات رنجهای کشیده‌اند، مطالبی نقل و در کتاب خویش آورده است و اگر در صحت و اتقان مطالب، اعتراض و سخنی باشد، بر او نیست، بلکه بر عالمانی است که او از آنان برگرفته است؛ وی تصریح کرده است که سهم او در این بخش، تنها حسن انتخاب و جمع‌آوری و ترتیب مطالب است، نه ابداع علمی و نظریه‌پردازی.

نظری اجمال بر مطالب فصول طبیعیات رسائل الشجرة الإلهية

مقدمه در دو مبحث تنظیم شده است:

مبحث اول، موضوع علم طبیعی و مبادی آن است. موضوع علم طبیعی، جسم طبیعی است از آن حیث که متحرک و ساکن است یا متغیر یا نامتغیر است، بنابراین، هرگونه بحث از جسم طبیعی، موضوع علم طبیعی نیست، مثلاً بحث از جسم طبیعی از حیث کمیت و کیفیت در علم هیأت صورت می‌گیرد. هم‌این‌جا روشن کرده است که علم طبیعی از علوم جزئی است.

در این قسمت، برخی از مبادی علم طبیعی و فوائد آنها را ذکر کرده است: از جمله مبادی علم طبیعی آن است که هر جسم طبیعی مرکب است از ماده و صورت، و از جمله مسائل مبتنی بر این مبدأ، مسألة تخلخل و تکاثف است؛ و نیز از جمله مسائل مبتنی بر این مبدأ، این است که گفته‌اند افلاک، خرق و التیام نمی‌پذیرند.

شهرزوری با ذکر نمونه‌هایی از جمله ترکب جسم از هیولی و صورت و عدم امکان علیت یکی برای دیگری و ضرورت قول به علیت عقل مفارق برای

نگهداری هریک از آنها به وسیله دیگری، معتقد است که برخی مسائل علم الهی نیز ممکن است بر این مبدأ مبتنی شود.

شهرزوری ضمن نقل شبهه فخر رازی در تعریف مبدأ و حوزه شمول آن مبنی بر این که مبدأ در هر علم باید شامل همه یا اکثر مسائل آن علم شود و در مورد هیولی و صورت که یکی از مسائل علم طبیعی است، چنین نیست و ردّ این شبهه و نیز ذکر چند مبدأ دیگر، نظر ابوالبرکات بغدادی را در باب اطلاقات هفت‌گانه مبدأ و از جمله علل اربع مشهور ارسطونی که به اشتراک اسم بر آنها صدق می‌کند، ذکر کرده و وعده می‌دهد که در جای خود به تفصیل به تحقیق این موضوع خواهد پرداخت.

وی در آخر این مبحث، فلسفه تغییر مشی خود را مبنی بر اثبات هیولی و صورت در طبیعیات، با آن که بنا بر مشرب ارسطو جای اثبات آنها در الهیات است، این چنین تبیین و تحلیل کرده است:

چون مسائل هیولی و صورت بر دو مسأله طبیعی، یعنی تناهی ابعاد و نفی جزء لایتجزی مبتنی است، پس جای بحث از هیولی و صورت در طبیعیات است.

مبحث دوم، به تبیین و توضیح پانزده اصطلاح و موارد کاربرد آنها در طبیعیات پرداخته و به اجمال، آنها را تعریف کرده است و از آن جمله است «طبیعت» که به اطلاقات مختلف آن پرداخته و ضمن آن، علت نامگذاری «علم طبیعی» نیز روشن شده است.

قسم اول، در امور عامّ اجسام است و در ده فصل تنظیم شده است:

فصل اول، در تعریف و اثبات جسم است.

در این فصل ابتدا سه موضوع مطرح می‌شود:

۱- اثبات جسم.

۲- تعریف جسم.

۳- مقومات ماهیت جسم.

در مورد اصل اثبات جسم، از آن جهت که محسوس است و حس بر آن دلالت دارد، عقل را بی‌نیاز از اقامه برهان بر اثبات آن دانسته است. البته حس جز سطح آشکار و رنگ جسم را در نمی‌یابد، به عبارت دیگر، ما حسی که ذات و جوهر جسم را بشناسد، نداریم و فقط ظواهر را که اعراض اند درمی‌یابیم و از همین نوع ادراک حسی، عقل به ضرورت به این حقیقت پی می‌برد که چون اعراض جسمانی فقط قائم به جسم‌اند، پس جسم هست و دیگر نیازی به اقامه برهان نیست و درواقع جسم از جهت ذات، معقول است و از حیث اعراض و سطوح، محسوس، و به این لحاظ است که می‌توان گفت جسم، محسوس صرف نیست.

در تعریف جسم، دو نظر را نقل کرده و توضیح داده است: یکی تعریف ارسطو که آن را جوهری دانسته است که ممکن است در آن ابعاد سه‌گانه‌ای فرض کرد که در یک نقطه مشترک به صورت زوایای قائمه، یکدیگر را قطع کنند، و تعریف دیگر از حکمای قبل از ارسطو است که جسم را به «طویل عریض عمیق» تعریف کرده‌اند. شهرزوری پس از ذکر اشکالاتی که بر آنها وارد شده، خود، رأی شهروردی را به عنوان نظر سوم، مبنی بر اینکه جسم قائم بذات و مقصود به اشاره حسی و از محسوسات قابل مشاهده است، پذیرفته و بر آن است که نیازی به درازگویی نیست.

در مورد ذاتیات و مقومات ماهیت جسم نیز به سه نظر اشاره می‌کند:

- ۱- متکلمان برآنند که جسم، مرکب است از اجزای تجزیه‌ناپذیر و همین اجزای لایتجزی یا جوهر فرد، ذاتیات و مقوم ماهیت جسم‌اند.
- ۲- مشائیان بر این عقیده‌اند که جسم، مرکب است از هیولی و صورت که ذاتی جسم و مقوم ماهیت آن هستند.
- ۳- شهروردی معتقد است که جسم همان مقدار قابل امتدادات سه‌گانه است و بسیط است. این نظر، مورد قبول شهرزوری واقع شده است.

در عین حال در آخر همین فصل می‌گوید: اثبات ترکب جسم از هیولی و صورت، بعد از آن میسر است که ترکب آن را از اجزای لایتجزی ابطال کنیم. وی بر این اساس، تغییر مشی خود را در پرداختن به مبحث هیولی و صورت در طبیعیات به جای روش مرسوم که در الهیات از آنها بحث کرده‌اند، تحلیل و تبیین کرده است.^۱ همچنین می‌گوید نفی ترکب جسم از اجزای لایتجزی در مسائل متعددی در علم الهی، از جمله در بحث تجرد نفس و مبحث ترتیب وجود و امثال اینها مفید است.^۲

فصل دوم، در نفی جزء لایتجزی و رد دلائل قائلان به آن است.

شهرزوری پس از ذکر اجمالی اقوال مختلف در چگونگی وجود اجزای لایتجزی در جسم که متناهی‌اند یا نامتناهی، و بالفعل‌اند یا بالقوه و بحث از احکام و اشکال اجزای لایتجزی از نظر قائلان به ترکب جسم از آنها، به تفصیل به اقامه برهان بر نفی جزء لایتجزی پرداخته است؛ ابتدا چهار برهان را نقل کرده و از آن میان، برهان نخست را به این شرح که «اگر جوهر فرد در خارج وجود داشته باشد، پاره‌ای از آن که محاذی جهت است، غیر از پاره‌ای از آن است که محاذی جهت دیگر است، در این صورت تجزیه‌پذیر است» ترجیح داده و سه برهان دیگر را که بر فرض یک جزء در میان و ملتقای دو جزء، مبتنی است به یک مأخذ برمی‌گرداند، سپس چند برهان دیگر را که متقاربانند نقل کرده و بعد از آن با اشاره به این که نظام معتزلی در مورد ترکب جسم از اجزای لایتجزی و کیفیت جزء لایتجزی دو نظر داشته، با ذکر چند دلیل، فساد مذهب اول او را که بر طفره مبتنی است روشن ساخته است و آن‌گاه مذهب دوم نظام را مبنی بر این که «اجسام با این که در حجم متناهی هستند، بالفعل دارای اجزای نامتناهی‌اند» توضیح داده و سپس با ذکر چند دلیل، آن را ابطال کرده است و پس از نقل و رد

۱. در آخر مبحث اول مقدمه نیز، چنان که اشاره شد، این موضوع را بیان کرده است.

۲. و این نمونه ای است از استمداد از طبیعیات برای اثبات مسائل الهیات.

دلایل نه‌گانه قائلان به جزء لایتجزی، نظریه‌ای از قدما را مبنی بر این که جسم، مرکب است از سطوح، و سطوح از خطوط، و خطوط از نقطه‌های غیر منقسم، نقل و رد کرده و به همین مناسبت به تحقیق در باب سطح و خط و نقطه پرداخته و در پایان به نقل و ردّ دلیلی از قائلان به جزء لایتجزی که به نحوی به سطح و خط و نقطه مبتنی است، پرداخته است.

فصل سوم، در بحث از هیولی و صورت است.

پس از آن که در فصل پیشین معلوم شد که جسم مرکب از اجزای لایتجزی نیست، پس باید در ذات خود متصل یگانه باشد، چنان که در ادراک حسی نیز متصل واحد است و فقط با بریدن یا شکستن یا در وهم و فرض تجزیه می‌شود، اکنون بحث بر این است که این متصل واحد که دارای حیّز است و در جهات امتداد دارد و دارای قطر است:

۱- قائم به ذات است و نیاز به چیزی ندارد که در آن طول کند و این متصل واحد قائم به ذات، همان جسم مقداری است که نظر سهروردی و شهرزوری بر آن است، و این جسم مقداری مرکب از هیولی و صورت نیست. در این نظر، هیولای نخستین که حامل همه صورتهای و اعراض است، همان جسم است که بسیط و متصل واحد است و مرکب نیست، اما در وهم تا بی‌نهایت قابل تقسیم است. این متصل واحد از حیث جوهریت جسمی، «جسم» و از حیث پذیرش صورتهای و اعراض، «هیولی» نامیده می‌شود، با این حال در حقیقت ذات خود، یک چیز بیش نیست.

۲- در محلی طول می‌کند و در این صورت، محل حجمیت، «هیولی» است که بسیط است و اتصال امتدادی که قابل ابعاد سه‌گانه است، «صورت» است و مجموع هیولی و صورت «جسم» است و به تعبیر دیگر، جسم مرکب از هیولی و صورت است و این نظر ارسطو و پیروان او از مشائیان است.

اگر نظر قائلان به جزء لایتجزی، یعنی متکلمان را نیز در این مبحث به

عنوان رأی سوم ذکر کنیم، باید گفت: هیولی یا حامل صور و اعراض در این نظریه، همان اجزای لایتجزی هستند که جسم مرکب از آنها است.

شهرزوری در این فصل، وجوه گوناگون این مبحث را گشوده و ضمن نقل اقوال مختلف در تعریف هیولی، به نحو مبسوط به توضیح دیدگاههای مختلف، تبیین احتجاجات مشائیان و توضیح اعتراضات وارد بر آنها پرداخته است.

فصل چهارم، در تلازم هیولی و صورت و این که هیچ یک از دیگری جدا نمی شود. شهرزوری در این فصل پس از ذکر چند وجه برای تبیین تلازم هر یک از آنها با دیگری، به ذکر کیفیت تلازم پرداخته و چهار فرض به شرح زیر مطرح کرده است: یا صورت، علت هیولی است یا به عکس است یا هر یک، علت دیگری است یا هیچ کدام، علت دیگری نیست؛ وی در باب هر کدام توضیحاتی داده است. تحت عنوان «تتمه»، صور نوعیه را مورد بحث قرار داده است. بعد از آن برای بیان این موضوع که جسم برای تحقق خارجی به فاعل خارجی نیاز دارد، سه وجه را ذکر کرده است که متقاربانند و بر این محورند که هر جسمی دارای شکل و مقدار خاص است و اگر خود به اعتبار جسمیت، مقتضی آنها باشد باید همه اجسام یکسان باشند و چنین نیست، پس دارای فاعل خارجی است. «نهایت» و اینکه لازمه جسم است نه مقوم آن، موضوع دیگری است که برای آن در این فصل، توضیحات و توجیهاتی آورده شده است.

سپس به نقل اعتراضات درباره مباحث مطرح شده در این فصل از قبیل تلازم هیولی و صورت و صور نوعیه پرداخته شده است. شهرزوری در پایان، در مباحث مطرح شده، نظر سهروردی را بدون ذکر نام او، مبنی بر انکار ترکیب جسم از هیولی و صورت و انکار وجود «صورت جسمیه» و انکار وجود «صور نوعیه چوهریه» پذیرفته و بر آن است که جسم، همان مقدار و فقط پذیرنده هیئات و اعراض است؛ البته بعضی از هیئات و اعراض، «جواب ما هو» را تغییر می دهند و شهرزوری از آنها به «مخصصات نخستین» تعبیر می کند و مانعی نمی بیند که

کسی آنها را «صور نوعیه» بنامد، اما به هرحال از نظر او این صور نوعیه، جوهر نیستند و برخی دیگر از این هیئات و اعراض، تغییری در «جواب ما هو» ایجاد نمی‌کنند و شهرزوری آنها را «توابع تخصیص» نامیده است.

فصل پنجم، در تناهی ابعاد است

شهرزوری نیز همچون خواجه نصیرالدین طوسی تصریح کرده است که این مسأله، یکی از مقاصد طبیعیات و از مبادی‌ای است که اثبات برخی مسائل بر آن مبتنی است؛ مثلاً در طبیعیات، مسأله اثبات محدّد الجهات، و در الهیات، مسأله امتناع انفکاک صورت از هیولی بر آن مبتنی است.^۱

شهرزوری چندین برهان برای اثبات تناهی ابعاد با ایرادها و جوابهای داده شده، نقل کرده است.

وی ذیل تبیین برهان «کره و مسامته» و نقل مطالبی از فخر رازی، به تنندی در باب او سخن گفته است:

اگر این مرد از حکیمان و متألّهان می‌بود و جانش با خورشید حکمت برافروخته و نورانی شده بود از حکیمان دفاع می‌کرد و نسبت به آنان تعصب می‌ورزید و از سخن حکیمان، انوار حکمت به قلب او راه می‌یافت، اما گویی هرکسی را بهر کاری ساختند؟

شهرزوری در توضیح برهان «تُرْس» می‌گوید: شیخ الهی، سهروردی این برهان را به دلیل این که سپر در خارج موجود است و هرکناری از آن محاذی کناری از عالم است و به تعبیر دیگر، این برهان بر واقعیت مبتنی است نه بر فرض ذهنی قابل انکار، بر سایر براهین ترجیح داده است.

۱. و این نمونه دیگری است از استمداد از طبیعیات برای اثبات مسائل الهیات.

۲. شهرزوری در متن به این حدیث تمسک جسته است: «کل میسر لما خلق له».

فصل ششم. در جهات و احوال آنها است.

بحث «جهت» با بحث «تناهی ابعاد» مرتبط است، به این لحاظ بحث از «جهت» بعد از بحث از «تناهی ابعاد» مطرح شده است. طرف و نهایت امتداد، نسبت به همان امتداد، «نهایت» و «طرف» نامیده می‌شود و نسبت به اشاره به آن امتداد و قصد حرکت به سوی آن امتداد، «جهت» نامیده شده است، پس درواقع، هرکدام به اعتباری به امتداد تعلق دارند. شهرزوری در این فصل، ابتدا به تعریف «جهت» پرداخته که عبارت است از طرف امتدادی که ممکن است مقصود به اشاره حسی و یا مقصود متحرک در حرکت مکانی باشد. به نظر او «جهت» از موجودات محسوس است، زیرا در هر اشاره‌ای ناگزیر مشارالیه باید باشد، چنان که در هر حرکتی مقصودی لازم است؛ چه اشاره و حرکت به سوی هیچ نشاید. سپس به اقسام جهات پرداخته که عبارت‌اند از جهات شش‌گانه بالا، پایین، چپ، راست، جلو و عقب. مبنا و معیار این تقسیم، بدن انسان است که آن را به اعتبار امتداد طول قامت انسان به بالا و پایین و به اعتبار امتداد عرض قامت انسان به چپ و راست و به اعتبار امتداد عمق بدن انسان، به جلو و عقب تقسیم کرده‌اند.

تقسیم دیگر این است که جهات یا طبیعی‌اند؛ و معیار طبیعی بودن این است که با فرض، متبدل نمی‌شوند، مثل بالا و پایین؛ و یا طبیعی نیستند که با فرض، متبدل می‌شوند، مثل چپ و راست و عقب و جلو که فرض ایستادن یک نفر به طرف مشرق با فرض ایستادن همان شخص به طرف مغرب متفاوت است. «جهت» قابل قسمت نیست و شهرزوری چند وجه برای اثبات قابل قسمت نبودن آن ذکر کرده است.

سپس این موضوع مطرح می‌شود که جهات که منتها و غایت اشارات و حرکات‌اند با توجه به تناهی ابعاد، با یک جسم محیط، محدود می‌شوند که از آن به «محدّد الجهات» تعبیر می‌کنند. جهات، در ملاء هستند و متمتع است که در خلأ باشند و در عین حال این ملاء یک جسم بیش نیست، پس محدّد الجهات یک جسم

است، اما چون هر امتدادی دو طرف دارد و هر دو طرف، نیاز به محدّد دارد و از طرف دیگر محدّد یک جسم بیش نیست، بنابراین، آنچه را که نزدیک است با محیط خود محدود می‌کند که «بالا» نامیده می‌شود؛ و آنچه را که دور است با مرکز خود محدود می‌کند که آن را «پایین» نامیده‌اند و به عبارتی «پایین»، همان مرکز است و باید دانست که محیط مرکز را معین می‌کنند نه به عکس.

محدّد الجهات دارای حرکت مستدیر است و حرکت مستقیم نمی‌پذیرد. همچنین بسیط است و اجزای بالفعل ندارد و با توجه به تعریف مکان، محدّد الجهات چون حاوی ندارد، پس مکان هم ندارد. زمین با مرکز محدّد الجهات تعیین می‌شود، پس پایین است و نسبت به محیط محدّد الجهات دور است. شهرزوری آنچه را که به اختصار بیان شد، در این فصل به نحو مستدل بیان کرده است.

فصل هفتم، در احکام اجسام بسیط و مرکب و میل و حقیقت آن و برخی از احوال محدّد الجهات است.

در این فصل، ابتدا یک قاعده و دستور برای تشخیص آنچه مقتضای ذاتی جسم است از آنچه به سبب غیر برای آن واجب می‌شود، تبیین شده است: جسم را در عقل خود با قطع نظر از هرچیز در نظر بگیر، در این صورت آنچه در این حالت برای آن واجب است لذاته خواهد بود؛ زیرا آنچه به سبب امر خارج، واجب می‌شود در این حالت قابل تصور نخواهد بود. سپس برخی از احکام اجسام بسیط که ماهیت جسم لذاته، مقتضی آنها است و عبارت‌اند از «مقدار»، «شکل» و «داشتن حیّز و مکان طبیعی» مورد بحث واقع شده است. پس از آن به مناسبت آن که داشتن مکان طبیعی، مقتضای ذاتی جسم دانسته شد، بحث از «میل» که هر جسمی به مکان طبیعی خود دارد و اقسام میل از طبیعی، ارادی و قسری به تفصیل مطرح شده است. توضیح اعتراض بر برهان «امتناع حرکت قسری بر عدم الميل» و تبیین برخی احکام محدّد الجهات که متفرع بر «میل» است و تشریح نظر سهروردی در ابطال برهان ثبوت میل برای هر جسم، از مباحث دیگر این

فصل است. در پایان فصل به این مطلب پرداخته است که این نظر که محدّد الجهات، کون و فساد و خرق و التیام نمی‌پذیرد بر این قاعده مبتنی است که هرچه قابل حرکت مستقیم است، کون و فساد و خرق و التیام می‌پذیرد و چون محدّد الجهات دارای حرکت مستدیر است، پس کون و فساد و خرق و التیام نمی‌پذیرد.

فصل هشتم، در مکان و اقوال دیگران در باب آن است.

در باب مکان، نظریه‌های مختلفی مطرح شده است: بعضی هیولی و عده‌ای صورت را مکان دانسته‌اند، چنان که برخی نفس و گروهی خلأ را مکان دانسته‌اند و ارسطو گفته است: مکان عبارت است از سطح باطن جسم حاوی که مماس است با سطح ظاهر جسم محوی. شهرزوری در این فصل برای تبیین حقیقت مکان و ردّ نظریاتی که آنها را ناصواب دانسته، با توضیح امارات چهارگانه مکان، نظریات خارج از شمول آن امارات را رد کرده و در عین حال به صورت خاص در باب خلأ که بعضی آن را مکان دانسته‌اند به تفصیل وارد بحث شده و با پذیرش نظر ارسطو، نتیجه گرفته است که چون چیزی بالاتر از محدّد الجهات نیست که حاوی آن و محیط بر آن باشد، پس محدّد الجهات مکان ندارد و به این مناسبت، وارد برخی دیگر از مباحث و احکام محدّد الجهات شده است، از قبیل این که وجود دو عالم یا بیشتر که هرکدام دارای یک محدّد باشند ممتنع است. امارات چهارگانه مکان که شهرزوری به پیروی از شیخ اشراق آورده است و به نظر خود او از لوازم جسم‌اند عبارت‌اند از:

- ۱- این که جسم می‌تواند از مکانی به مکان دیگر منتقل شود.
- ۲- این که ممتنع است که دو جسم در یک مکان حاصل شوند.
- ۳- این که جسم با لفظ «در» یا آنچه به این معنی است به مکان نسبت داده می‌شود.

۴- این که مکان با جهات مختلف می‌شود.

هدف از طرح نشانه‌های چهارگانه، ابطال برخی از تعاریفی است که از

مکان شده است: مثلاً با پذیرش نشانه نخست، این نظر که جسم همان هیولی و صورت است باطل می‌شود، زیرا هیولی و صورت قابل انتقال نیستند؛ و لازمه پذیرش نشانه دوم این است که باید بین مکان و محل فرق قائل شد، چه حصول دو متمکن در یک مکان ممکن است، اما حصول دو حال در یک محل ممکن است، مثل حلول شیرینی و سفیدی در شکر؛ و لازمه پذیرش نشانه سوم، رد این نظر است که مکان آن است که جسم بر آن استقرار می‌یابد؛ و از نتایج پذیرش نشانه چهارم، این است که نفس، مکان جسم است، در حالی که نفس، جهت ندارد تا با اختلاف جهت مختلف شود.

سپس چنان که اشاره شد، مذهب قائلان به این نظر که مکان خلأ است توضیح داده شده و بعد از آن، براهین ابطال خلأ به تفصیل آمده است. احتجاجات اثبات‌کنندگان خلأ و امتناع وجود دو عالم در یک محدّد، از جمله دیگر مباحث مطرح شده در این فصل است.

شهرزوری به عنوان یک فیلسوف اشراقی در پایان این فصل پس از بحث از امتناع وجود دو عالم در یک محدّد، می‌گوید: در نظر حکیمان متأله، غیر از این عالم که ما در آن هستیم، عوالم دیگری وجود دارند که دارای مقدارند با تأکید بر این که آن عوالم، عالم نفس یا عالم عقل نیست، بلکه در اقلیم دیگرند که آن را «اقلیم هشتم» می‌خوانند و جابلقا و جابرصا و هورقلیا در آن قرار دارند و در میان ترتیب عالم واقع است، یعنی بین مجرد کامل و مادی کامل، این عالم است که نه مجرد کامل است و نه مادی کامل. این عالم، همان عالم سوم یا عالم صور یا مثل معلقه است که شیخ اشراق، سهروردی در آخر حکمة الإشراق از آن بحث کرده است و شهرزوری نیز در الهیات رسائل الشجرة الإلهية در این معنا به تفصیل سخن گفته است.

فصل نهم، در حرکت و احوال آن است.

با ذکر چند تعریف برای حرکت و توضیح اشکالات وارد بر آنها، از میان

تعاریف مطرح شده، دو تعریف را همانند شیخ اشراق در طبیعیات الثلویحات می‌پذیرد که عبارت‌اند از:

۱- حرکت عرضی است بالضروره ناپایدار که ثبات آن به تجدد و نوشدن است.^۱ این تعریف، ناظر است بر این نظریه که مقولات پنج قسم‌اند: جوهر و کم و کیف و اضافه و حرکت.^۲ در این تعریف از حرکت، با هر قیدی، یکی از چهار مقوله از تعریف خارج شده است و قید «ثبات آن به تجدد است» که خاص حرکت است به این معنا است که حرکت از موجودات ثابت است، چون اگر ثابت نباشد منقطع می‌شود و ثبات آن به تجدد است.

۲- حرکت عبارت است از خروج چیزی از قوه به فعل امانه دفعتاً. این تعریف، بر این موضوع ناظر است که موجودات از نظر قوه و فعل سه قسم‌اند: یا من جمیع الوجوه بالفعل‌اند، یا من جمیع الوجوه بالقوه‌اند و در این دو نوع از موجودات حرکت راه ندارد؛ قسم سوم این است که از وجهی بالفعل و از وجهی بالقوه است؛ در این صورت یا دفعتاً از قوه به فعل درمی‌آید که آن را «گون» می‌نامند در مقابل «فساد»؛ و یا تدریجاً از قوه به فعل درمی‌آید که این را «حرکت» می‌نامند.

پس از آن، نظر منکران وجود حرکت مطرح شده و یکی از دلائل آنان، این است که «حرکت یک امر سیال است و تقسیم می‌شود به آنچه گذشته و آنچه نیامده و این هردو معدوم‌اند، پس حرکت معدوم است» و پس از رد استدلالهای آنان، وقوع حرکت در چهار مقوله با ذکر مصادیق برای هر یک، ذکر شده است. از مباحث مهم در این بخش، این است که حرکت در کم و کیف نیز وجود ندارد و در واقع، حرکت فقط در این و وضع جاری است، و در ضمن آن به بیان این موضوع پرداخته است که ابن سینا نخستین فیلسوفی است که متوجه حرکت وضعی شده است، گرچه قولی بر آن است که فارابی اولین کسی است که بر آن

۱. «الحركة هيئة غير قارة بالضرورة؛ لا يتصور ثباتها إلا بالتجدد».

۲. سهروردی بر این عقیده است و شهرزوری نیز از او پیروی کرده است.

متنبه شده است.

توضیح این مطلب که چرا حرکت در جوهر و سایر مقولات عرضی واقع نمی‌شود و ذکر تقسیمات مختلف حرکت، مثل تقسیم آن به طبیعی، قسری و ارادی، تقسیم آن به مابالذات و مابالعرض، تقسیم آن به تُند و کُند، تقسیم آن به مستقیم و مستدیر، تقسیم آن به متضاد و غیرمتضاد، و چگونگی اختلاف حرکات و تمایز آنها از یکدیگر، از دیگر مباحث مهم این فصل است.

ضمن توضیح یک قاعده مبنی بر این که جسم لذاته مقتضی حرکت نیست، بیان می‌کند که «طبیعت» مطلقاً نمی‌تواند موجب حرکت شود؛ زیرا طبیعت ثابت است و امر ثابت نمی‌تواند مقتضی امر غیرثابت شود، و در پی آن، «حرکت طبیعی» را که در کلام حکما به کار رفته، تبیین کرده است. سکون، آخرین موضوعی است که در این فصل مورد بحث واقع شده است.

فصل دهم، در باب زمان و احوال آن است.

شهرزوری در این فصل ابتدا به اجمال، نظر قائلان به وجود زمان را ذکر کرده است. این گروه خود به دو دسته تقسیم شده‌اند: برخی معتقدند زمان آشکارترین چیز است و اثبات وجود آن، نیازی به برهان ندارد و بعضی دیگر برآن‌اند که اثبات وجود زمان نیاز به برهان دارد. پس از آن، نظر منکران وجود زمان مطرح شده و مجدداً به تفصیل، نظر مثبتین آن آمده است. موضوعات «آن»، «اول» و «آخر» نداشتن زمان، نظریه واجب الوجود بودن زمان و رد آن، از دیگر موضوعات این فصل است. سپس نظر شهرزوری مبنی بر این که زمان أظهر اشیاء است، با این بیان که «با روشنی چراغ به دنبال خورشید مگرد» تبیین می‌شود. «ازل»، «ابد»، «سرمد» و «دهر» و نحوه وجود زمان که ذهنی است، قدیم بودن زمان در مقابل حدوث آن، نقل شکی در باب زمان و پاسخ آن، از جمله مباحث مطرح شده در این فصل است.

قسم دوم، در اجسام بسیط علوی و سفلی است.
این قسم در ضمن دو فصل تبیین شده است.

فصل اول، در اقسام بسائط است.

در این فصل، حالات عام و کلی و نیز احکام و احوال خاص اجسام بسیط و سپس هرکدام از عناصر مورد بحث قرار گرفته است. از مجموع مباحث چنین بر می آید که اجسام یا اجرام به طور کلی دو دسته اند:
۱- بسائط. ۲- مرکبات.

بسائط نیز دو دسته اند:

۱- افلاک که اصلاً ترکیب و شکل نمی پذیرند.

۲- عناصر که بر بساطت خود باقی نمی مانند و ترکیب می پذیرند و عبارت اند از: آتش، هوا، آب و خاک. بعضی از عناصر به سختی شکل می پذیرند، مثل زمین یا خاک و برخی به آسانی، مثل آب.

بحث کلی دیگر در باب عناصر، وزن آنها است. به این معنی که آنها خفت و ثقل را می پذیرند، مثلاً آتش خفیف مطلق است و خاک ثقیل مطلق و هوا خفیف غیرمطلق است و آب ثقیل غیرمطلق.

بحث کلی دیگر این است که عناصر، کیفیات چهارگانه حرارت و برودت (کیفیات فعلی) و رطوبت و ییوست (کیفیات انفعالی) را می پذیرند و به اینها «کیفیات اولیه» اطلاق می شود که بسیط اند و غیر قابل تعریف؛ و از ترکیب آنها «کیفیات ثانویه» حاصل می شود که تعدادشان بسیار است.

مسأله دیگر این است که بسائط و مرکبات عنصری، خرق و التیام و کون و فساد می پذیرند؛ اما بسائط غیر عنصری، یعنی محدّد الجهات و افلاک، خرق و التیام و کون و فساد نمی پذیرند و به این لحاظ، آنها را «طبیعت پنجم» نامیده اند. تبیین اشتراکات و اختلافات افلاک با اجسام عنصری، علت انحصار عناصر در آتش، هوا، آب و زمین، کیفیات چهارگانه، علت انحصار آنها در چهار، و احکام و حالات آنها، چرایی بی نیاز بودن کیفیات چهارگانه از تعریف، از دیگر

مباحث این فصل است. در پایان فصل، به هریک از عناصر در ضمن چهار مبحث پرداخته شده است:

۱- درباره آتش که در آن، دلیل وجود آتش، حرارت آن، علت یبوست (خشکی) آن، و نیز انکار وجود آتش در نظر برخی و از جمله شیخ اشراق^۱، مورد بحث قرار گرفته است و آخرین مطلب این است که آتش خالص، رنگ ندارد و إلا مانع آن می‌شد که ما ستارگان را ببینیم.

۲- هوا که مباحث مختلفی در باب آن مطرح شده است؛ از جمله این که شکل هوا کروی کامل نیست، هوا به لحاظ وزن، سبک‌تر و به لحاظ کیفیت، گرم‌تر از آب است، هوا به یک معنا دارای رطوبت است. هوا گرچه شفاف است، اما نوعی غلظت و کثافت از روشنی خورشید و ماه دریافت می‌کند و لذا در روشنی خورشید، هوا را می‌بینیم.

۳- در باب آب، مستدیرالشکل بودن آن، چرایی میعان آن، بخار، تلخی آب دریاها، از جمله مباحث مطرح شده است.

۴- در باب زمین، کروی بودن آن، مهم‌ترین موضوعی است که مورد بحث واقع شده است.

فصل دوم، در بیان مشترکات عناصر چهارگانه است.

این فصل درواقع، تفصیل برخی از مطالب فصل پیشین است و به چهار مبحث تقسیم شده است:

۱- طبقات عناصر چهارگانه: بر این مبنا زمین و هوا دارای چهار طبقه‌اند؛ آب و آتش دارای یک طبقه.

۲- عناصر قابل کون و فساداند. مهم‌ترین برهان بر این مذهب این است که آنها به یکدیگر منقلب می‌شوند و باید توجه داشت که انقلاب این نیست که یک عنصر به عنصر دیگر منقلب شود، یعنی عین آن عین دیگری شود که از آن به

۱. شیخ اشراق، آتش را عنصر مستقل نمی‌داند.

«انقلاب عین» تعبیر می‌شود و این محال است؛ بلکه چون عناصر، هیولی و ماده مشترک دارند، انقلاب آن است که یک عنصر، صورتی را رها می‌کند و صورت دیگری را می‌پذیرد.

شهرزوری در این مبحث برای انقلاب هر یک از عناصر به دیگری نمونه‌هایی ذکر کرده است، مثلاً وجود سنگواره گیاهان و جانوران و یا حیوانی که در معدن نمک افتاده و بلافاصله به نمک منقلب شده بر همین مبنا است و در این مورد به مشاهدات استناد کرده است.

۳- صور نوعیه عناصر چهارگانه غیر از کیفیات چهارگانه است. در این مورد، پس از نقل و توضیح نظر مشائیان مبنی بر این که عناصر دارای صورت نوعیه‌اند که جوهر است و صور نوعیه آنها غیر از کیفیات چهارگانه است که اعراض‌اند، نظر خود را - مبنی بر ابطال صور نوعیه و این که در عناصر جز جسمیت و کیفیات که اعراض‌اند چیز دیگری وجود ندارد - به اختصار مطرح کرده است.

۴- ثقل و خفت. این بحث مطرح شده است که مثلاً زمین سنگین‌تر از آب است یا هوا سبک‌تر از آب است.

قسم سوم، در استحاله در کیف و مزاج و توابع آن است.
این قسم نیز در دو فصل تنظیم شده است.

فصل اول، در استحاله در کیف است.

وقتی آب - با این که آب است - گرم یا سرد می‌شود، در باب علت این گرم یا سرد شدن سه نظریه مطرح شده است:

۱- استحاله در کیف. استحاله در کیف به این معنا است که کیفیات اجسام، از طریق تماس یا مجاورت با شیء دیگر، تغییر می‌کند، مثلاً آب با حفظ صورت نوعیه خود، یعنی با این که آب است، در اثر مجاورت با آتش گرم می‌شود. این نظر بر این امر مبتنی است که کیفیات اعراض‌اند و با تغییر آنها خود شیء تغییر

نمی‌کند و اجسام از طریق معاس شدن، مجاورت یا مقابله، در یکدیگر اثر می‌گذارند و کیفیات آنها تغییر می‌کند.

۲- فُشَوُ. فُشَوُ به این معنی است که گرم شدن آب در مثال مذکور، به این سبب است که در حین مجاورت آب با آتش، اجزای آتش در آب نفوذ کرده و سبب گرمی آب شده است، درواقع، گرما از آتش است و خود آب اصلاً گرم نشده است. نظریه فُشَوُ بر این دیدگاه مبتنی است که کیفیات، صور نوعیه‌اند و تغییر نمی‌کنند.

۳- بروز و کمون. بروز و کمون به این معنا است که حرارت آب در مثال مذکور، ناشی از آتش است که مثلاً در درون آب پنهان است و به هنگام مجاورت آب با آتش، آن گرما بروز و ظهور می‌یابد و در مقابل، بروود در کمون و باطن می‌ماند؛ در این نظر نیز کیفیات، صورت نوعیه دانسته شده است.

در این فصل، ابتدا نظریات فوق توضیح داده و نظریات فُشَوُ و بروز و کمون که از اناکساگورس است ابطال شده است. آنگاه ضمن بیان علت تقدم بحث استحاله در کیف بر بحث از مزاج، به اسباب حرارت که عبارت‌اند از حرکت، شعاع و مجاورت اشیای دارای حرارت، پرداخته و به‌خصوص، بحث شعاع و ردّ نظر جسمیت آن به تفصیل توضیح داده شده است؛ در اینجا چند نکته قابل توجه است:

- ۱- شعاع چون عرض است از مُنیر به مستنیر منتقل نمی‌شود، بلکه به شرط مقابله مستنیر با منیر، از جانب عقل مفارق، شعاع به مستنیر افاضه می‌شود.
 - ۲- خورشید بالذات گرم نیست و گرما ناشی از انعکاس شعاع است.
- «خاتمه» فصل در باب تخلخل و تکاثف و دلائل ابطال تخلخل است که به تفصیل بدان پرداخته شده است.

فصل دوم، در مزاج و توابع آن است.

چنان که پیش از این مکرر گفته شد، اجسام سماوی خرق و التیام و کون و

فساد نمی‌پذیرند و در این فصل بیان می‌شود که آنها مزاج نیز ندارند، البته علت آن روشن است؛ زیرا اجسام سماوی هم بسیط‌اند و هم فاعل و مؤثر در اجسام، در حالی‌که موضوع در مزاج به عکس است، یعنی در مزاج هم انفعال هست و هم نوعی آمیزش که شیء را از بساطت خارج می‌کند و بنا براین موضوع مزاج اجسام عنصری است نه اجرام فلکی.

شهرزوری در این فصل پس از نقل تعریف مزاج از نظر ابن سینا و نقل اشکالات وارد بر آن از جانب فخر رازی و نقد آنها، خود تعریفی از مزاج به این شرح بیان می‌کند: مزاج، کیفیت ملموسی است در جسمی که مرکب است از عناصری با کیفیتهای متضادی که هر کدام دیگری را می‌شکنند و در آن اثر می‌گذارد و به این شکستن «تفاعل» می‌گویند و البته در کیفیات متضاد، شرط نیست که ضدین نهایت اختلاف را با هم داشته باشند؛ خلاصه آنکه کیفیت حاصل از چنین تفاعلی «مزاج» نامیده می‌شود. شهرزوری سعی کرده است با ذکر هر قیدی از ورود اشکالات قبلی جلوگیری کند. پس از آن، اقسام مزاجها که از تفاعل کیفیتهای چهارگانه رطوبت، یبوست، حرارت و برودت در اجسام حاصل می‌شود، به تفصیل مورد بحث واقع شده است.

این چنین نیست که یک نوع فقط دارای یک مزاج باشد، بلکه در انواعی که مرکب‌اند چندین مزاج به ترتیب اول و دوم و ... وجود دارد؛ مثلاً، انسان مرکب است از اعضای مثل سر و قلب و هر کدام از آنها مرکب است از اعضای متشابه مثل گوشت و استخوان و هر کدام مرکب‌اند از اخلاط و اخلاط مرکب‌اند از خوراکیها و خوراکیها از عناصر چهارگانه. در این مثال، خوراکیها که از تفاعل عناصر حاصل شده است، مزاج اول‌اند و اخلاط که از تفاعل خوراکیها پدید آمده است، مزاج دوم است و گوشت و استخوان که از تفاعل اخلاط پدید آمده است، مزاج سوم است و انسان مزاج چهارم. نکته مهم این است که هر مزاج، ممزوج را آماده می‌کند تا خاصیت و تأثیری از جانب واهب، در آن پدید آید، به عبارت دیگر صرف مزاج، عامل وجود خواص و کیفیات در ممزوج نیست و در مثال مذکور،

پس از حصول مزاج انسان، از واهب، در انسان چیزی پدید می‌آید که به آن «قوة نفسانی» می‌گوییم.

شهرزوری با یک تلقی اشراقی، این موضوع را با نقش خوشید در عالم طبیعت تبیین کرده است به این بیان که اگر خورشید نبود در این عالم، هیچ گون و فسادى رخ نمی‌داد، چنان که شب و روزی هم نبود و فصلی هم نبود و مزاجی هم نبود، پس او که نیر اعظم و ملک اکرم و سلطان انور و سرور عالم طبیعت و به منزله چشم و دل و روح عالم است، علت مزاج و ترکیب است.

در «خاتمه فصل» به ذکر بعضی از افعال و انفعالات منسوب به کیفیات چهارگانه مثل تبخیر، تدخین، تصعید، تقطیر، طبع، نضج و امثال آنها پرداخته شده است.

قسم چهارم، در آثار علوی و سفلی است.

این قسم در پنج فصل سامان یافته است:

فصل اول. مقدمه و اقسام کائنات متکون

در این فصل، تأثیر آشکار و پنهان اجرام علوی و بخصوص ماه و خورشید در زمین مورد بحث قرار گرفته است. از جمله، پیدایش فصلهای چهارگانه با خصوصیات مختلف که از آثار خورشید است و خود منشأ تغییرات عظیمی در زمین می‌شود؛ و یا اختلاف احوال ماه که سبب پیدایش جزر و مد است و جزر و مد، خود عامل آثار بزرگی در پدیده‌های زمین است؛ و یا اختلاف احوال سیارات که آثار فراوانی در زمین دارند و از آن جمله است آنچه در احکام نجومی مثل وقوع طوفانهای شدید یا جنگهای سخت و پیدایش و انقراض دولتها تبیین می‌شود و به نظر شهرزوری، این قبیل آثار نمی‌تواند از ماه و خورشید باشد.

فصل دوم، در باران، برف، تگرگ، مه و شبنم

چنان که از عنوان فصل برمی‌آید، اسباب و علل و کیفیت پدید آمدن باران، برف، تگرگ، مه، و شبنم به اختصار براساس حدس و تجربه برآمده از مشاهدات

کیفیت تبخیر آب در حمام و سایر تحولات آن تبیین شده است.

فصل سوم، آثار آشکار جو بالا، مثل رنگین کمان، هاله، شُمِیسات...

در این فصل، چیستی و کیفیت پدیده‌های آشکار جوی مثل هاله^۱، رنگین کمان، شُمِیسات، نیازک^۲ و جز اینها مورد بحث واقع شده است. شهرزوری ضمن تعریف هریک از آنها، توضیح می‌دهد که برخی از حکیمان آنها را خیالی و غیرواقعی دانسته‌اند و اما حکیمان متأله — که اشراقیان نیز از آنانند — برآنند که اینها اموری محقق هستند و در خارج موجودند.

شهرزوری، ضمن تبیین و معرفی هریک از آنها و بخصوص قوس قزح (رنگین کمان) با اشاره به اضطراب در بیان ابن سینا درمورد خیالی بودن یا نبودن آنها، که پس از مشاهدات و تجربیات مکرر اعتراف کرده است که در باب اینها هنوز چیزهایی را نمی‌داند، به نقد آن پرداخته است و خود او در باب هاله، قوس قزح، شُمِیسات و نیازک، نظر حکمای متأله را مبنی بر اینکه این امور تحقق خارجی دارند پذیرفته است؛ وی بر آن است که تبیین طبیعی در باب اینها درست نیست و اموری از این قبیل، معلول و مقتضای قوای روحانی است و این نظر بر اعتقاد اشراقیان بر مثل نوری که ربّ‌النوع موجودات این عالمند مبتنی است.

فصل چهارم، رعد، برق، ستارگان، شهابها، دنباله‌دارها و باد

در این فصل، کیفیت پیدایش رعد و برق و صاعقه و ستارگان دنباله‌دار و سنگهای آسمانی و امثال اینها مورد بحث واقع شده است و ضمن توضیح نظر حکما و ازجمله ابن سینا در تعلیل این رخدادهای بالای زمین، می‌گوید اولاً این امور در خارج محقق هستند و ثانیاً به هیچ وجه آنچه به عنوان علل و اسباب

۱. هاله، دایره سفیدی است که دور ماه دیده می‌شود. برای توضیح بیشتر به متن کتاب مراجعه شود.

۲. ظاهراً بنا بر عبارت متن کتاب، شُمِیسات توده‌های ابری جنب خورشید است که به رنگ و شکل خورشیدند؛ و نیازک شعاعهای برآمده از خورشید است که چون نیزه برکشیده است. برای اطلاعات بیشتر به متن مراجعه شود.

طبیعی ذکر می‌شود علل و اسباب تامه نیست بلکه نشان‌دهنده آن است که اجمالاً – براساس مشاهده و تجربه – اسباب و علل مادی طبیعی وجود دارد اما برای حکیم طبیعی مقدور نیست علل و اسباب جزئیات را توضیح و شمارش کند چنان که حکیم الهی نیز چنین قدرتی ندارد. وی در این موضوع نیز به حکمای مثاله مبنی بر انتساب امر به رب النوع یا مُثُل نوری اشاره می‌کند؛ هرچند حکیم الهی می‌تواند به اجمال به تعلیل هریک از امور طبیعی بپردازد. شهرزوری در پایان این فصل به تحقیق در ماهیت باد و اقسام و اصناف آن پرداخته است.

فصل پنجم، در باب اموری که روی زمین پدید می‌آیند

در این فصل، علل و اسباب پیدایش موضوعاتی مثل چشمه، قنات، زلزله، کوهها و چگونگی آن، سنکی شدن کوهها، سنگواره‌ها، و نیز منافع کوهها مورد بحث واقع شده است. درمورد سنگواره‌ها پس از نقل کلام ابن‌سینا در باب سنگواره‌ای که مشاهده کرده است، می‌گوید سه عامل در پیدایش سنگواره‌ها مؤثر بوده است: قوه طبیعی معدنی و هوایی، قوای روحانی و اتصالات فلکی. به عبارت دیگر، استعداد طبیعی موجود در معدنیات و هوا که عامل طبیعی تبدیل اشیاء به سنگ و سنگواره شدن اشیای طبیعی است و دیگر، تأثیری است که از ناحیه اتصالات فلکی نسبت به مردمی یا شهری در زمین حاصل می‌شود و سه دیگر، اثر قوای روحانی یا مُثُل نوری است که رب النوع پدیده‌های این عالم‌اند.

در «خاتمه» فصل که در باب مساکن و مزاج شهرها است، بحث بر این است که چرا در بعضی از جاها امکان ساختن مسکن و ایجاد شهر و تجمع جمعیت انسانی وجود دارد و در بعضی جاها نیست و همچنین علت گرمای خط استوا و تأثیرات آن، اسباب پیدایش حرارت در خط استوا و شمال و جنوب و همچنین موضوع طوفان مورد بحث واقع شده است.

قسم پنجم، در باب پیدایش معادن است.

این قسم در دو فصل است:

فصل اول، در معدنیات

علت پیدایش معدنیات، تقسیمات جواهر معدنی و اقسام سه‌گانه آنها در این فصل مورد بحث واقع شده است:

بخارها و دودهای قوی و پرفشار زیر زمین، زمین را می‌شکافند و به صورت چشمه یا زلزله وحشتناک بروز می‌کنند. اما اگر چندان قوی نباشند در دل زمین محبوس می‌مانند و با امتزاج با یکدیگر مواد جسمانی را برای پیدایش معدنیات آماده می‌کنند. و البته هر قوه معدنی خاص سرزمینی است.

به نظر شهرزوری، بهترین تقسیم معدنیات این است که بگوییم جواهر معدنی یا ذوب‌شونده‌اند یا نه؛ ذوب‌شونده‌ها سه قسم‌اند:

۱- ذوب‌شونده منطرق، مثل اجسام هفت‌گانه (طلا، نقره، مس، قلع، سرب، انک، آهن و روی).

۲- ذوب‌شونده مشتعل غیرمنطرق، مثل کبریت و زرنیخ.

۳- ذوب‌شونده غیرمنطرق غیرمشتعل، مثل شیشه و املاحی که با رطوبت ذوب می‌شوند.

معدنیاتی که ذوب نمی‌شوند دو قسم‌اند: یا مرطوب‌اند، مثل جیوه که مرطوب است، اما ذوب نمی‌شود، و یا خشک و سفت‌اند، مثل الماس و یاقوت که از شدت خشکی و صلابت ذوب نمی‌شوند، و براساس این تقسیم جواهر معدنی پنج نوع‌اند.

تقسیم دیگر از معدنیات این است که آنها را به ارواح و اجساد و احجار تقسیم کرده‌اند.

تقسیم سوم از اخوان الصفا است که معدنیات را برحسب محلّ پیدایش آنها تقسیم کرده‌اند.

براساس گزارش‌هایی که از اخوان الصفا نقل کرده است تا آن زمان هفتصد

نوع معدن شناخته شده بوده است.

با توجه به اعتقاد به تأثیر کواکب در زمین، رنگ هریک از معادن برحسب ستاره متوالی آن توجیه شده است.
طبایع مختلف معادن نیز به قوای روحانی مؤثر در آنها منتسب است.

فصل دوم، در کیمیا و احکام نجوم است

در این فصل، ابتدا در باب این که ثمره علم، عمل است و ارزش علم و عمل به طور کلی و ثمره علم طبیعی مطالبی مطرح شده است و سپس در باب کیمیا و این که آیا ممکن است از علم طبیعی به کیمیا دست یافت یا نه و همچنین علم طب که از متعلقات علم طبیعی است و نیازهای علمی یک طبیب که باید از علم طبیعی بیاموزد بحث شده است. بحث از علم احکام نجوم و مباحث مربوط به آن، آخرین موضوع مطرح شده در این فصل است.

شهرزوری تأکید کرده است که علم احکام نجوم، هیچ تعلقی به علم طبیعی ندارد و حتی بسیاری از مباحث مطرح شده در آن، مخالف قواعد علم طبیعی است. وی به این مطلب اشاره می‌کند که علم احکام نجوم باطل است و حتی نقل می‌کند که فارابی و ابن‌سینا رساله در رد آن نوشته‌اند، گرچه آنچه به نام احکام نجوم، مطرح شده از طریق قیاس حاصل نشده، بلکه یا از طریق تجربه بوده یا از طریق وحی و الهام ربّانی و یا از طریق دعا و درخواست از کواکب بزرگ، ممکن است حاصل شده باشد. خود او بر آن است که تأثیر اجرام آسمانی در زمین و اتصال بزرگانی چون آدم و شیث و هرمس به ملا اعلی و عوالم روحانی، مهم‌ترین مبدأ و منشأ این قبیل اطلاعات است.

قسم ششم، در نفوس نباتی است

این قسم در دو فصل است:

شهرزوری با این که در تبیین فهرست اولیه طبیعیات، قسم ششم را نظر در نباتات معرفی کرده است، اما در عمل از دانش گیاه‌شناسی بحثی نکرده است،

بلکه در این قسم، فقط به تبیین نفس نباتی پرداخته است.

فصل اول، در قوای نباتی

در این فصل پس از تبیین نفس نباتی، قوای آن مورد بحث واقع شده است که به ترتیب عبارت‌اند از:

۱- قوهٔ غاذیه و خدمتکاران آن، یعنی جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه و دلیل وجود آنها.

۲- قوهٔ نامیه و فرق بین غاذیه و نامیه.

۳- قوهٔ مولده و دو فعل مهم آن، یعنی آفریدن تخم و بذر و شکل دادن به آن و دیگری افادهٔ هیئات مناسب به تخم و بذر از قبیل قوی و مقادیر و... برای این که تخم، مبدأ شخص دیگری از همان نوع یا جنس شود.
از اسباب مرکب طبیعی نبات نیز در این فصل بحث شده است.

فصل دوم، در بیان احوال مختلفی که به نبات تعلق می‌گیرد

در این فصل، موضوعات مختلفی که به نوعی به نبات تعلق دارد مورد بحث قرار می‌گیرد. مثل این که آیا گیاه، حس و فهم دارد یا نه، مذکر و مؤنث دارد یا نه، مزاج و یا اعضای اصلی گیاه چیست؟، مبادی تولید در تخم گیاه کدام و چگونه است؟، کیفیت تغذیهٔ گیاه به چه نحوی است؟ همچنین برخی حالات گیاه - صلابت و رزانت و سبکی و استواری ساقه و شاخه‌ها و چربی میوه‌ها و زود و دیر میوه دادن گیاهان و فوائد برگ و بزرگی و کوچکی گیاهان و تغییر طعم میوه‌ها - از جمله اهمّ مباحث این فصل است.

قسم هفتم، در نفس حیوانی

این قسم نیز در دو فصل است:

فصل اول، در قوای ظاهری

در این فصل تعریف نفس، منحصر بودن قوای ظاهری در پنج، شرح قوای

لامسه، ذائقه، شامه و سامعه، صوت، اصوات افلاك و مباحث روحانی متعلق به آن و صدی به تفصیل مورد بحث واقع شده است. باصره و مباحث متعلق به آن در بخش مبصرات و ابصار و شعاع و استدلالها و دیدگاههای موافقان و مخالفان و نظر مورد قبول شهرزوری به تفصیل در این فصل آمده است و «خاتمه» فصل در باب صور در آیین است.

فصل دوم، در حواس باطنی

قوای باطنی که در این فصل از آنها بحث شده است عبارت‌اند از:

- ۱- قوه حس مشترک، دلائل مشائیان برای اثبات آن، نقد نظر آنان و سرانجام رد این قوه.
- ۲- قوه خیال یا مصوره، ذکر وجوهی که بر تغایر خیال و حس مشترک دلالت می‌کند و رد آنها.
- ۳- قوه واهمه.
- ۴- قوه متخیله یا متصرفه.
- ۵- قوه حافظه یا ذاکره.

شهرزوری سپس می‌گوید گرچه بر مبنای نظر قوم، قوای باطنی پنج قسم است، اما بر مبنای متألّهان، این قوا به یک قوه برمی‌گردند، گرچه هریک به حسب اعتبارات و آلات به اسمی خوانده می‌شود. پس از این مبحث، نظر اطبّا که قوا را سه قسم می‌دانند، یعنی خیال و فکر و ذکر، تشریح شده است. علاوه بر این قوای مدرکه، قوای محرّکه نیز که به «باعثی» و «فاعلی» تقسیم شده، مورد بحث قرار گرفته است. قوه محرّکه باعث همان قوه شوقیه است که قوای شهوانیه و غضبیه از اقسام آن است و قوه محرّکه فاعلی در اعصاب و عضلات پراکنده است و تعداد آن ۵۲۷ عدد به تعداد عضلات است. به نظر شهرزوری، قوای محرّکه و مدرکه، همه جسمانی‌اند و افعال آنها به مدد اجسام تحقّق می‌یابد. خواب و بیداری و بازگشت ظاهر به باطن و اقسام آن، آخرین مباحث این فصل است.

قسم هشتم، در نفس ناطقه است.

این قسم در پنج فصل است:

فصل اول، در ماهیت نفس است

شهرزوری در این فصل ابتدا بر مبنای مشائیان و بخصوص با طرح نظر ابن‌سینا و مجادلات فخر رازی، به تعریف نفس و تبیین این موضوع که نفس مزاج نیست پرداخته است و بعد با احالة تفصیل بحث به بخش الهیات، به اختصار به ذکر این مطلب پرداخته است که حکمای متأله متفقاً بر این عقیده‌اند که هریک از انواع نبات و حیوان، دارای ربّ‌النوعی است که مدبر و منشأ افعال آنهاست، و بنا براین، این تصور که افعال مختلف آدمی ناشی از قوای طبیعی یا نفس ناطقهٔ انسانی است مردود است. استدلالهای قائلان به این که نفس جسم و جسمانی نیست با سؤال و جوابهای مختلف مطرح شده است و در پایان فصل در پاسخ به اشکال می‌گوید: فعلاً بهتر است سکوت کنیم تا در بخش الهیات، تمام توان خویش را به‌کار گیریم و مطلب را چنان باز کنیم که کسی پیش از ما چنان نکرده باشد.

فصل دوم، در تفصیل قوای نفس ناطقه

در این فصل، ابتدا به این موضوع اشاره کرده است که بنابر نظر مشائیان، قوای حیوانی اعم از ظاهری و باطنی با یکدیگر متباین‌اند و تقسیم آنها به صورت تنويع است. اما تقسیم قوای نفس به نظری و عملی بر سبیل تصنیف است، زیرا آنها متباین نیستند، بلکه به یک ذات عقلی تعلق دارند. سپس نظر اهل حق از متألهان را ذکر می‌کند که معتقدند مُدرک محسوسات در حواس ظاهری، جوهر نفس است و آلات حسّی دارای استعداد درک‌اند، نه این که مُدرک باشند و حواس باطنی هم یکی بیش نیست که متخیله است و بقیه استعداداتی هستند در آلات حسّی باطنی.

تقسیم قوای نفس به نظری و عملی بی‌اساس است، زیرا چنین قوایی در نفس‌الامر وجود ندارد. آنچه هست، این است که نفس را یک بار به ملاحظه این که

قادر بر ادراک معقولات است در نظر می‌گیریم و از آن به قوه عملی تعبیر می‌کنیم، پس یک قوه بیش نیست. شهرزوری پس از این به تفصیل در باب قوه نظری و عملی با ذکر اقوال مختلف و رد آنها پرداخته است، و از جمله مطالب قابل توجه در این باب این است که می‌گوید: امور آسمانی در حوادثی که در نفس پیدا می‌شود مدخلیت عظیم دارند. مثلاً زهره، موجب شور و عشق است و زحل، عامل عاقبت‌اندیشی و آینده‌نگری است. بحث در تأثیر مزاج در ادراک و تدبیر، تبیین این مطلب که حوزه عمل قوه نظری، صدق و کذب و تشخیص واجب و ممکن و ممتنع است و حوزه عمل قوه عملی، خیر و شر در جزئیات و برای تشخیص جمیل و قبیح و مباح است، بحث در کمالات نفس به حسب قوه نظری، مراتب عقل نظری، و این که عقل عملی خدمتگزار عقل نظری است در مراتب چهارگانه آن از اهم موضوعات این فصل است. آخرین بحث در فصل این است که آیا مقدمات به نتیجه می‌رسانند یا نه؟

فصل سوم، در ادراک و براهین تجرد نفس و اقتضایات در این معنا است

در این فصل پس از تعریف و تبیین حقیقت ادراک و انواع آن از احساس، تخیل، توهم و تعقل، پنج برهان بر تجرد نفس با اشکالات وارد بر آنها و پاسخها و چندین سخن اقناعی مورد بحث واقع شده است. شهرزوری در پایان مطلب اقناعی برای اثبات تجرد نفس می‌گوید:

براهین و استبصارات اقناعی دلالت دارد بر این که نفس ناطقه یک قوه روحانی است که مجرد از ماده است و قسمت‌پذیر نیست، بلکه شعاع روح القدس است، نظیر شعاع محسوس که شعاع خورشید است که البته لطیف‌تر از شعاع خورشید است و غایب از حس است و آدمیان مادی منکر آن‌اند، گرچه آنان که مؤید به امور قدسی‌اند متفقاً آن هستند. معرفت این شعاع قدسی از اهم مهمات حکمت و مسائل حقیقی است. شناخت نفس، کلید حکمت است و ورود به ملکوت آسمانها و تحصیل مراتب فرشتگی جز به معرفت آن میسر نیست و به‌واقع معرفت نفس، اساس حکمت و ریشه فضائل است و چنین است که حکیمی گفته

است: «آن که خود را بشناسد، می‌تواند هر چیزی را بشناسد و آن که خود را نشناسد، نمی‌تواند هیچ چیزی را بشناسد» و سپس می‌گوید براهین و استبصارات اقلانی که ذکر شد از جهت حکمت بحثی است اما موجبات شناخت این شعاع مقدس بر مبنای ذوق و صفا در کامل‌ترین وجه در رساله‌ای که در باب نفس نوشته‌ایم آمده است.

فصل چهارم، در این که هر بدنی نفسی دارد و آن حادث است و نیز در باب خیال و احوال ادراک نفس

در این فصل چندین مطلب مهم در باب نفس انسانی مورد بحث و نقد قرار گرفته است، از جمله: هر فرد انسانی یک نفس دارد و آن حادث است؛ تأویل سخنان حکیمان و خاصه، حکمای ایران باستان در نفس و علت هیوط آن به بدن؛ استدلال قدما بر جرمانی بودن نفس؛ معانی الفاظی که به ادراک نفس تعلق دارد، مثل فکر، حدس، ذهن، فهم نكاه و امثال اینها؛ احوال نفس انسانی و خواص آن از قبیل نطق، استنباط صنایع (صنعتگری)، تعجب، همکاری اجتماعی، مصلحت‌اندیشی‌های اجتماعی و حالات روحی دیگر مثل خجالت، خوف و رجا؛ بحث مجدد در باب عقل نظری و عملی؛ اختلاف نفوس در صفات اصلی؛ حکمت غریزی و مکتسب. «خاتمه» فصل در باب نفوس فلکی و بعضی تحریکات آنها است.

فصل پنجم، در اخلاق حیوانات است

شیوه او در این باب، بیشتر نقل از دیگران است، چنان که در آخر همین فصل تصریح کرده است که مسئول صحت و سقم مطالب نیست، او تنها مطالب را جمع‌آوری و به نیکوترین وجهی تنظیم و تنسیق کرده است، با این حال در موارد معدودی به مشاهدات یا مسموعات خود از اهل اطلاع نیز استناد کرده است، چنان که در مورد ماهی زامور و ماهی بلامیذ نقل کرده است و پیش از این در همین مقدمه، ذکر آن رفت.

مباحث کلی در باب اشتراکات و اختلافات حیوانات، اخلاق برخی از حیوانات، اخلاق پرندگان و بعضی از افعال آنها، انواع ماهیها، مباحث این فصل را تشکیل داده است. در مجموع، از ۴۳ حیوان (خزندگانی چون مار را نیز در این بخش آورده است)، ۴۴ پرنده و چند نوع ماهی در این فصل بحث کرده است. در باب حیوانات در مواردی اندام‌شناسی، رفتارشناسی و تاحدی مهاجرت و جهت‌یابی نیز مورد بحث قرار گرفته است. علاوه بر بیان اخلاق حیوانات و ادراکات نفسانی آنها، افعال جسمانی عجیبی که خدای متعال به آنها داده است نیز مورد تأکید قرار گرفته است.

ابتدا به تعریف جامعی از حیوان پرداخته که عبارت است از جسم نامی، حساس، متحرک بالاراده. پس از آن به بیان اشتراک و اختلاف حیوانات در اعضاء، مثل اشتراک اسب و الاغ در داشتن سُم، اختلاف فیل و شتر در این که یکی خرطوم دارد و دیگری کوهان؛ اختلاف و اشتراک در اشکال، مثل اشتراک شتر و زرافه در درازی گردن؛ اختلاف و اشتراک در خوراک، در محل سکونت و در رفتار و به تعبیر او اخلاق پرداخته است.

در تشریح خُلق و رفتار، تعداد قابل توجهی از حیوانات، علاوه بر توجیه و تعلیل رفتار حیوان که حاکی از ادراک نفسانی عجیب و یا فعل جسمانی حیرت‌انگیز آن است، بعضی ویژگیهای جسمانی (اندام‌شناسی)، مدت طول عمر، چگونگی رفتار با زوج، عشق و بی‌وفایی، غیرت و بی‌غیرتی نسبت به زوج، چگونگی آمیزش جنسی و تولید مثل و چگونگی زادن و مردن، پرورش و تغذیه فرزند، قُوت و ضعف جنسی و جسمانی، چگونگی رفتار با دشمن، چگونگی و ابزار دفاع از خود، خواص درمانی، چگونگی معالجه خود به هنگام بیماری و امثال اینها نیز مورد توجه قرار گرفته است.

شیوه تصحیح و نسخ مورد استناد

شیوه تصحیح همان است که در مقدمه جلد اول توضیح داده شد. نسخه‌های مورد استناد نیز همانها است که در جلد اول مورد استناد واقع شد،

یعنی نسخه عکسی شماره ۱۸۳۹ مجلس شورای اسلامی با رمز «م» و نسخه عکسی شماره ۵۰۲۲ برلین با رمز «ب» و نسخه چاپ ترکیه با رمز «ن». در جریان تصحیح، علاوه بر نسخ مذکور در موارد لزوم از منابع دیگر نیز استفاده شده است از جمله: آثار ابن سینا، مثل طبیعیات الشفاء، طبیعیات النجاة، الإشارات و التنبیها و شرحهای خواجه نصیرالدین و فخررازی، المعبر ابوالبرکات بغدادی، آثار سهروردی مثل حکمة الإشراف، طبیعیات المشارع و المطارحات (خطی)، طبیعیات التلویحات و شرح آن از ابن کمونه با نام التنبیحات فی شرح التلویحات، الحيوان اثر جاحظ و رسائل إخوان الصفاء و المباحث المشرقة اثر فخررازی.

تا حد امکان برای لغات نامأنوس که در بخش طبیعیات بسیار به کار رفته است، معادل فارسی در پاورقی آورده شده است.

در پایان، از جناب آقای دکتر غلامرضا اعوانی رئیس محترم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران که با عنایت خاص نسبت به انتشار این اثر همت گماشتند و نیز از فاضل ارجمند، جناب آقای دکتر سید محمود یوسف‌ثانی که این جلد را همچون جلد اول با دقت ملاحظه کردند و تذکرات سودمند دادند سپاسگزاری می‌کنم و برای به انجام رساندن آخرین بخش آن که در حوزه حکمت الهی است از خدای بزرگ یاری می‌خواهم. و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین.

نجفقلی حبیبی

گروه فلسفه و کلام اسلامی

دانشکده الهیات و معارف اسلامی

دانشگاه تهران

۷ آذرماه ۱۳۸۴ ش. / بیست و پنجم شوال ۱۴۲۶ ق.

مقارن با سالگرد شهادت حضرت امام جعفر صادق (علیه‌السلام)



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

رسائل

الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية

الرسالة الرابعة

في العلوم الطبيعية، وكشف أسرار حقائقها وقواعدها، و
تشييد أحكام مبانيها ومقاصدها؛ والتنبيه على جواهرها و
قلائدها، على الوجه الأتم الأكمل، والرأي الأصوب الأفضل، مع
إيضاح المعضلات وحل المشكلات وتفصيل المجملات؛ و
الإشارات اللطيفة إلى الأمور العجيبة والمهمّات الغريبة، التي
طال ما غفل عنها الباحثون، وأهملها الطالبون، ولم يستغلّ لها
الظاهريون.



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم^١

اللهم يا ذا الطُّول العظيم، و الأمر الحكيم، و الحكم القويم^٢! يا واهب الحياة العقلية، و مُفيض الأنوار القدسية، و مُكَمِّل النفوس الإنسية و مُعيدّها إلى مبدئها الأصلي و عالمها العقلي، ارزُقنا شوقَ لقائك و الانغماسَ في تأملِ كبرياتك و السباحةَ الحقيقية في أبحر أنوارك! يا مالِك الملِك و الملِكوت و صاحبَ العظمة و الجبروت و رابطُ اللاهوت بالناسوت، نوِّز بصائرنا بالأنوار الشارقة و العقول المُفارقة! اهْدِ^٣ قلوبنا إلى حقائق ربوبيتك و لوايحِ إشراقات ألوهيتك! أرشدنا^٤ إلى لطائف جِكمك و مواهبِ نِعَمك! رَقِّنَا^٥ عن حضيض الأجرام السفلية إلى أوجِ العوالم العلوية! خلِّصنا عن كدورات ظلمات الأجسام و مضيقِ علائق الأبدان و الأجرام، إلى فضاء الأضواء الأزلية و الأنوارِ الأبدية و فسحةِ الدائرات الفلكية و الأشعة الكوكبية! إنك بالجلود الأعْم على العالمين مَنَّانٌ، و بالرحمة الواسعة على الكلِّ حَنَّانٌ!

١. ن: + و منه الإعانة و التوفيق؛ ب: + و به نستعين.

٢. م: - و الحكم القويم.

٣. م: أهْل.

٤. م: و قِنا.

٥. ب: أرشده.

فإنَّ^١ الحكمة إنَّما صارت برهانية محضة من عهد أرسطو؛ فالذين جاؤوا بعده لما لم يكونوا ذوي كشف و ذوق، و لا أولي تألُّ و شوق، لم يأخذوا من الحكمة إلَّا ما صَحَّ عندهم بالبرهان، دون ما حصل بالحدس و العيان؛ و لم يُدركوا غير ذلك من اللطائف الحكيمية و الحقائق الكشفية^٢ و الأسرار الذوقية؛ لا جرم رفضوا كثيراً من اللطائف المهمة الحكيمية؛ و سطروا ما بقي من الكثائف الغير المهمة العلمية؛ و عذَّروهم في ذلك ظاهر و بَيَّن؛ إذ لم يَقِفُوا على الأسرار الروحانية، و النفوس النورانية، التي قيل فيها: «من عرف نفسه عرف ربَّه» و «أعرفُكم بنفسي أعرفُكم بربه» و «اعرف نفسك يا إنسان تعرف ربَّك» و «مَن عرف ذاته تألَّه»؛ لأنَّهم لم يتجرَّدوا عن العلائق البدنية و الشواغل الكونية؛ بل دَقَّقُوا و فضَّلُوا^٣ فيما أمكن إدراكه بالبرهان؛ لافتقاره إلى استعمال القوى البدنية و الخيالية، و ملاحظة الآلات الحسية.

و هذه القوى و الآلات، جسمانية كثيفة؛ فما يُدرك بواسطته، فيه كثافة مَّا؛ و أمَّا ما يُدرك بالذات المجرَّدة، من غير ملاحظة القوى، فيكون لطيفاً محضاً؛ فاللطيف يُدرك باللطيف و الكثيفُ بالكثيف.

٢. ن: الكثيفة.

١. ن: - فإنَّ.

٣. ب: + فيها.

فمن رام إدراك الأمور اللطيفة - كالبارئ تعالى والعقول والنفوس و عجائب أفعالها^١ - بالأفكار الكثيفة المفتقرة إلى القوى البدنية، فقد رام إدراك الممتنع؛ وكان كمن رام إدراك جميع الأعراض أو جميع الموجودات بالبصر وحده أو بالسمع؛ ولم يخلق البارئ جلّ جلاله في عالمنا هذا ذلك؛ بل أعدّ كل قوة لإدراك نوع من الموجودات لا يمكن تغييره ولا تبديله؛ (و لن تجد لسنة الله تحويلاً)^٢.

فالنفس الناطقة من حيث تجرّدها تدرك المجردات^٣ وتدرك باقي الموجودات - كل نوع - بواسطة قوة من القوى: فتدرك الألوان والأشكال و المقادير بواسطة البصر؛ والأصوات بواسطة السمع؛ والروائح بواسطة الشم؛ والطعوم التسعة بواسطة الذوق؛ والكيفيات الأربعة^٤ بواسطة اللمس؛ و المعاني الجزئية بواسطة الوهم؛ وكذا البواقي.

و من لم يحصل أنواع الحكمة على ما ذكرنا ولم يترقّ في درجاتها على ما وصّفنا فهو حكيم زور و بهتان.

و هذا هو أوان الشروع في تحرير الفنّ الطبيعي على ما يقتضيه البرهان الحقيقي؛ و يوجه الذوق الكشفي؛ مُعطياً كلّ قاعدة من القواعد من البحث و النظر ما هو الأليق؛ و من الاستشهاد^٥ بكلام الحكماء و المتألهين ما هو الأخلق؛ مستعيناً في كل ذلك بواجب الوجود و^٦ فائض الجود، منوّر^٧ الذوات و واهب الحياة.

و ينحصر مقصودنا من^٨ هذا العلم في مقدمة و ثمانية أقسام:

القسم الأول، النظر في الأمور العامة للأجسام و هي الهيولى و الصورة و

٢. سورة فاطر، آية ٢٣.

٣. ن، ب: - الأربعة.

٤. م: - و.

٨. م: المقصود لنا في.

١. ن، ب: أحوالها.

٣. م: - تدرك المجردات.

٥. ن: الاستشهادات.

٧. ب: و منوّر.

الطبيعة والنهاية والحركة والسكون والزمان والمكان وما يناسبه.
القسم الثاني، النظر في أركان العالم وهي السماوات والكواكب و
العناصر الأربعة.

القسم الثالث، النظر في الاستحالة في الكيف وفي المزاج وتوابعه.
القسم الرابع، النظر في الآثار العلوية.
القسم الخامس، النظر في المعدنيات.
القسم السادس، النظر في النباتات.
القسم السابع، النظر في الحيوانات.
القسم الثامن، النظر في النفس الناطقة الإنسانية و به يتم الفن الطبيعي.^١
أما المقدمة، ففيها بحثان:

البحث الأول

في موضوع العلم الطبيعي و مبادئه

قد^٢ عرفت أن لكل علم - سواء كان كلياً أو جزئياً - موضوعاً يبحث فيه
عن الأعراض اللاحقة به، لما هو هو.
و موضوع العلم الطبيعي^٣ هو الجسم الطبيعي من حيث إنه يتحرك و
يسكن، و يتغير أو لا يتغير.

و احترزنا بـ«الطبيعي»، عن الجسم التعليمي^٤ الذي هو المقدار؛ فإنّه
عرض عندهم؛ و بقولنا: «من حيث إنه يتحرك و يسكن، و يتغير أو لا»، عن

١. شهرزوري گر چه در این فهرست اولیه، بحث از نفس را در آخر آورده است اما در
متن، با یک استدلال، بحث از حیوان را به صورت فصلی از قسم هشتم بعد از مباحث نفس
ناطقه قرار داده است. ٢. ن: و قد.

٣. الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، مقاله ١، فصل ١، ص ٧.

٤. ب: الطبيعي.

الجسم مطلقاً أو من حيثية أخرى؛ فإنَّ البحث عن الجسم كيف كان لا يكون بحثاً طبيعياً؛ لكون البحث عنه، من حيث إنَّه واجب أو ممكن أو كلي أو جزئي، ليس بحثاً طبيعياً بل من علوم ما بعد الطبيعة؛ وكذلك البحث عنه من حيث الكمية والكيفية والأوضاع والحركات اللازمة ليس علماً طبيعياً بل هو من أبحاث علم الهيئة؛ ويكون البحث عنه من حيث كونه متحركاً أو ساكناً أو متغيراً هو العلم الطبيعي الذي هو من العلوم الجزئية، وهي المتعلقة ببعض الأمور الموجودة. ومبادئه^١ [ما]^٢ بها يبرهن مسائله؛ والطبيعي علم جزئي^٣؛ فله مبادئ؛ إمَّا بَيِّنَةٌ بنفسها، المحتاجة إلى البيان الغير المبرهنة في علم آخر؛ وإمَّا يبرهن عليها في العلم الأعلى الذي يبرهن فيه مبادئ جميع العلوم.

فمن مبادئ^٤ العلم الطبيعي أنَّ كل جسم طبيعي فهو مركب من هَيُولَى يقوم مقام الخشب للسريز، وصورَةٌ تقوم فيه مقام صورة السريز منه. ومما يبتني عليه، مسألة التخلخل والتكاثف؛ وذلك أنَّ الجسم^٥ قد يَعْظُم من غير انضمام جسم آخر إليه [و هو التخلخل]^٦؛ وضده التكاثف؛ والجزم بهذا إنَّما يصح عند الحكم بكون الحجمية تقوم بمحل ليس لها حجم، وحينئذ يُمكننا أن نحكم بأنَّ الحجمية قد تزول عن ذلك المحل ويقوم فيها حجمية أصغر والعكس.

و يظهر فائدة هذه المسألة في دفع دليل مثبتتي الخلاء؛ فإنَّهم إذا استدلَّوا على إثباته بقولهم: إذا تحرَّك المتحرك إلى مكان، فإنَّ كان ذلك المكان المتحرَّك

١. ن، م: مبادئ.

٢. نسخه ها: ـ ما.

٣. همان جا.

٤. الشفاء، الطبيعيات، السماء الطبيعي، ص ١٢.

٥. ان اين جا تا عبارت: «الشيء على حالة لم يكن قبله ولا بعده» در ص ٩، صفحات ٦٩ و ٧٠ نسخه م مفقود شده است.

٦. نسخه ها: ـ و هو التخلخل؛ تصحيح قياسي.

[إليه] خالياً، ثبت المدعى من إثبات الخلاء؛ وإن كان المكان غير خالٍ، فعند انتقال المتحرك إليه، إن بقي فيه الجسم الذي كان فيه، لزم اجتماع جسمين في مكان واحد وذلك محال؛ وإن انتقل عنه الجسم الذي كان فيه، فإن كان انتقاله إلى الحيّز المنتقل عنه المتحرك لزم الدور، ضرورة كون المتحرك الأول لا يمكنه الحركة إلا عند فراغ الحيّز المنتقل إليه ولا يفرغ إلا عند انتقال الجسم الذي كان فيه إلى حيّز هذا المتحرك ولا يمكن ذلك إلا بانتقال هذا المتحرك، عنه، وهو دور؛ وإن كان الانتقال إلى حيّز آخر فيعود الكلام الأول بعينه؛ ويلزم من ذلك أنه إذا تحركت الخردلة، أن يتحرك لها جميع الأجسام العلوية والسفلية، وذلك محال. فأجاب المنكرون للخلاء بأنّ عندنا: الجسم مركب من الهيولى التي لا حجم لها، ومن الصورة؛ فلا يبعد أن يزول عن المادة حجمية عظيمة ويحصل بدلها صغيرة وبالعكس؛ وحينئذ، فالمتحرك إلى جهة تزداد الحجمية فيما انتقل عنه، وتصفّر فيما انتقل إليه؛ فتكون الحركة ممكنة من غير وقوع خلأ ولا لزوم محال.

ظهرت في هذه المسألة فائدة هذا المبدأ.

ومما يبتني على هذا المبدأ، قولهم: إنّ الأفلاك لا تنخرق ولا تلتئم.

فإذا أورد عليهم أنّ الأجسام متساوية في الجسمية - والمتساوية في الماهية يصح على كلّ منها ما يصح على الآخر^٢ - والخرق والالتئام لما صحّ على بعض الأجسام صحّ على الأفلاك لكونها جسماً؛ فأجاب المشاؤون بأنّ الأجسام مؤلفة من الهيولى والصورة، فيجوز أن يكون هيولى الأفلاك متخالفة بالحقبة؛ فيكون هيولى كلّ فلكٍ مستلزماً صورة مخصوصة وشكلاً مخصوصاً ومقداراً معيناً؛ وحينئذ يمتنع أن يزول عنها تلك الصورة وذلك الشكل والمقدار.

وهذا الجواب يبتني على كون الجسم مركباً من الهيولى والصورة وهو

١. نسخه ها: - إليه؛ تصحيح قياسي. ٢. به عنوان يك قاعدة فلسفی.

فأثمة ابتناء هذه المسألة على هذا المبدأ.

و قد يتفق أن يبتني على هذا المبدأ بعض مسائل العلم الإلهي: كقولهم في بيان ابتناء^١ إمكان الأجسام على أنها مركبة من الهيولى والصورة وتلازمهما، أنه لما امتنع عليّة كل منهما للآخر وجب أن يكون العقل المفارق المستبقي أحدهما بالآخر هو العلة؛ وحينئذ، يتبين ابتناء إمكان الجسم على تركبه منهما. و من ذلك: قولهم إنّ الصادر الأول عن البارئ تعالى لا يكون إلّا واحداً؛ و لا يجوز أن يكون جسماً، لكون الجسم مركباً من الهيولى والصورة؛ فإذا كان البارئ تعالى علة لجسم كان بالضرورة علة لكل واحد من جزئيه^٢؛ فيلزم صدور الكثرة عنه تعالى و هو محال.

و الفاضل فخرالدين زعم أنّ الشيء إنّما يكون مبدءاً لبعض العلوم إذا تفرّع عليه إمّا كل المسائل أو أكثرها؛ و لم يتفرّع على هذا المبدأ إلّا هاتان المسألتان النادرتان فيكون جعله مبدءاً، مستدركاً.

قال: اللهم إلّا أن يفسّر الهيولى والصورة لا بما هو المشهور عند المشائين بل [بأمر]^٣ آخر، و هو أنّ القدر المشترك بين الأجسام هو المادة؛ و ما به يتخصص كل جسم من شكله المخصوص و صفته المعيّنة، هو صورته؛ و بهذا التفسير فكل جسم مركب من الهيولى والصورة؛ و لابد و أن يبحث عنه صاحب العلم الطبيعي؛ لأنّ موضوع هذا العلم الجسم من حيث يتحرك و يسكن؛ فيجب عليه معرفة الجسم ما هو و هو المادة؛ و معرفة ما يمتاز به كل جسم عما عداه و هو الصورة؛ فلأجل هذا كان واجباً على صاحب هذا العلم أن يبحث عن الهيولى والصورة.

و الجواب أنهم عرّفوا المبادئ بأنّها الحدود لماهية الموضوع، و لماهية موضوع المقدمات، و محمولاتها، و أعراضها الذاتية، و المقدمات التي يثبت

١. پ: - ابتناء.

٢. ب: فالصورة إذا.

٣. ن: جزئية.

٤. نسخه ها: أمر؛ تصحيح قياسى.

المطلوب بها، سواء كانت بيّنة أو غير بيّنة؛ ولم يقولوا إنّ المبدأ ما يبتني [عليه] كل العلم أو يتفرع عليه أكثره؛ والمبادئ قد تكون عامة يشترك فيها عدّة علوم و قد تكون خاصة على ما حقّق في المنطق؛ وبهذا يندفع ما ذكره من تفسيره الهبولي والصورة بما ذكره من الاصطلاح وسيأتي تحقيق ذلك.

و من جملة المبادئ لهذا العلم والمصادر قولهم^١: إنّ كل جسم حادث وهو الذي يوجد بعد العدم أو متغير. فمن حيث هو كذلك يقتقر في وجوده إلى عدم يسبقه، لولا ذلك العدم لكان ذلك الجسم أزلي الوجود.

و من جملة تلك المبادئ والمصادر^٢ قولهم: إنّ الجسم المتحرك لا يتحرك بذاته^٣، لما سيأتي برهانه في هذا العلم؛ بل يفتقر إلى محرّك لما سيأتي برهانه في العلم الأعلى؛ ويلزم من ذلك أنّ كل جسم متحرك^٤ فحركته مغائرة لذاته؛ فالمحرّك إمّا أن يكون مبدؤه من ذاته أو من غيره؛ فإن كان من غيره - فسواء كان المبدأ مبانئاً للمتحرك أو لم يكن - فهو «الحركة القسرية»؛ وإن كان ذلك المبدأ حاصلًا فيه لا من غيره، فإنّما أن يكون له شعور بالآثار الصادرة عنه أو لا، وعلى كلّ التقديرين فالأثر إمّا أن يقع على نهج واحد أو على مناهج، فالمجموع أربعة أقسام:

فالأول، الأثر الصادر عن القوة التي في الجسم إذا كان أثراً واحداً واقعاً على نهج واحد من غير شعور، يسمى بـ«الطبيعة».

الثاني، الأثر الصادر عنها إذا كان مختلفاً واقعاً على مناهج مختلفة من غير شعور، يسمى بـ«النفس النباتية».

الثالث، الأثر الصادر عنها إذا كان واحداً واقعاً على نهج واحد مع الشعور، يسمى بـ«النفس الفلكية».

١. نسخه ها: - عليه / تصحيح قياسي.

٢. الشفاء، الطبيعات، السماع الطبيعي، ص ١٧.

٣. ن، ب: لذاته.

٤. همان، ص ١٧.

٥. ن، ب: كلا.

٥. ن: تحرك.

الرابع، الأثر الصادر عنها إذا كان أثراً مختلفاً^١ واقعاً على مناهج مختلفة مع الشعور، يسمى بـ«النفس الحيوانية».

و من جملة المبادئ والمصادرات قولهم^٢: إِنَّ علة الشيء إمّا أن تكون جزءاً من ذاته، به يمكن وجوده - كالخشب للسريّر الذي عند وجوده يمكن وجود السريّر - وهو «المادة»؛ وإن كان جزءاً، به يكون السريّر واجب الوجود - كشكل السريّر الذي عند حصوله يكون السريّر واجب الوجود - وهو «الصورة».

وإن لم تكن العلة جزءاً من ذاته، فإمّا أن يكون به الشيء - كالنجار الموجد للسريّر - وهو «الفاعل»؛ أو يكون لأجله الشيء - وهو الغرض الذي لأجله عمل السريّر كالجلوس - وهو «الغاية».

وكل واحد من هذه العلل الأربع، يمكن اعتبارها على إثني عشر وجهاً، ككونها قريبة وبعيدة وعامة وخاصة وبالقوة والفعل وبالحقيقة والعرض والكلية والجزيئية والبسيطة والمركبة على ما يأتي تفصيله فيما بعد.

و من جملة المبادئ قولهم: الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث إنّه بالقوة، وهو أن يكون^٣ الشيء على حالة لم يكن قبله ولا بعده^٤ كذلك؛ فإنّه لمّا كان موضوع الطبعي الجسم من حيث كونه في الحركة والسكون، فيكون تصور الحركة والسكون جزءاً لموضوع هذا العلم، فيكون من المبادئ.

وذكر صاحب المعبر^٥ أنّ المبدأ بحسب التعارف اللغوي يطلق على سبعة^٦ أنحاء باشتراك الاسم:

الأول، يقال لطرف المقدار ونهايته «مبدأ»، كالنقطة للخط.

١. ن: آثار مختلفة. ٢. الشفاء، هـ، ص ١٥.

٣. ان عبارات: «مسألة التخلخل والتكاثف؛ وذلك أنّ الجسم» در ص ٥ تا اين جا ان نسخه م

افتاده است. ٤. ن: + و.

٥. المعبر، ج ٢، صص ٨ - ٩. ٦. م: سبع.

الثاني، ما يقال إنَّ طرف الزمان مبدأ، كـ«الآن» الذي هو نهاية ما قبله و بداية ما بعده.

الثالث، ما يقال على ما يكون الشيء بعده و هو الاستعداد و العدم، كيباض الكاغذ و صيقاله^١ للكتابة.

و الأربعة الأخرى، هي العلل، كالمادة و الصورة و الفاعل و الغاية. و زعم^٢ أنَّ «المبدأ» أعم من «السبب» لكون النقطة في الخط، و الآن في الزمان، ليسا بسبيين و لا علّتين، مع كونهما مبدأين للخط و الزمان.

و نحن ننقل قواعد القوم و نحقق الحق منها في الموضع اللائق به. و اعلم أنَّ أرسطاطاليس قدّم في كتبه و تعليمه العلم الطبيعي على الإلهي لتقدّمه بالطبع بالقياس إلينا، لغلبة الحواس علينا؛ و أخَّرَ الإلهي لتقدمه في الوجود بالقياس إلى نفس الأمر، و بُعده عن الحواس؛ و تدرّج في تعليمه من مبادئ المحسوسات إلى المحسوسات؛ ثم من المحسوسات إلى المعقولات؛ و بيّن مبادئ جميع العلوم في الفلسفة الأولى؛ فاقترض ذلك أن يكون إثبات الهيولى و الصورة و ما يتعلق بهما مسائل فيه، و مصادرات في العلم الطبيعي؛ لكن مسائل الهيولى و الصورة تبثني على مسألتين من الطبيعي؛ و هما تناهي الأبعاد و بقي الجزء.

و هذا الترتيب و الحوالة يوجب تحيّر المتعلم؛ فلا جرم رفعنا هذه الحوالة و أثبتنا الهيولى و الصورة في هذا العلم للعلة المذكورة.

١. ن: صيقله؛ ب: صيقله.

٢. مقصود ابا البركات است در المعبر، ج ٢، ص ١٠.

البحث الثاني

في تعريف الفاظ عدة تستعمل في هذا العلم

و شرح ما اصطلاح عليه الحكماء في ذلك^١

فمن ذلك، «الطبيعة» وهي تقال على ما يصدر عنه الحركة والسكون أولاً وبالذات من غير إرادة وشعور^٢.

و «الطباع»^٣ يقال لمصدر الصفة الذاتية الأولية لكل شيء، كما يقال «طبع الماء البرودة» و «طبع النار الحرارة»، فتكون أعم من الطبيعة المتخصصة بصدور الحركة والسكون فقط.

و يقال أيضاً «طبيعة» على الكيفية الغالبة على المركب الممتزج من الكيفيات المتضادة، كما يقال: «طبيعة الفلفل حارة» و «طبيعة الأفيون باردة».

و يقال «طبع» و «طبيعة» و «طباع» على الاستعداد القوي التام الظاهر بأقل الأسباب، كقولهم للذكي الفطن: إنه مطبوع وله طبع، وللمهتدي إلى بعض الأمور بغير تعلم، كالضحك والبكاء واليقام التدي وغير ذلك، أنه بالطبع و الطبيعة.

و يقال أيضاً «طبيعة» لما يصدر عنه أمر لا يتخلف عنه ولا يحتاج إلى علة خارجية، كهبوط الحجر وإسخان النار، لا^٤ كالماء الراجع عن طبيعة البرودة

١. عنوان بحث برگرفته است از فصل ١، مشروع ١، كتاب المصارع والمطارحات، بخش طبيعيات، خطی شماره ٥٠٩٦ كتابخانه مجلس شورای اسلامی، ص ٢؛ و ازین پس از این مأخذ به «المصارع» تعبیر خواهد شد.

مبنای مصحح در شمارش صفحه‌ها از اول بخش طبيعيات المصارع، نسخه خطی مجلس، شماره ٥٠٩٦ است. مطالب این بخش نیز با تقدم و تأخر از المصارع است و این کمونه نیز در شرح خود از المصارع برگرفته است.

٢. شرح الاشارات، ج ٢، ص ٥٦.

٣. این کمونه، همان، مطالب مربوط به «طبع» و «طبيعة» در المصارع ذکر نشده است.

٤. م: - لا.

بإسخان النار، بل كنبات الحبوب و تصوير النطف حيوانات؛ وكذلك ما يصدر عن الحيوانات من غير تعليم ولا قسِر من الحركات والأفعال. و «الطبيعة» مخصّصة عند قوم بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد من غير شعور.

وقد سمى قوم كل قوة جسمانية «طبيعة».

و «العلوم الطبيعية» هي النازرة في كل متحرك وساكن وما عنه الحركة وما إليه الحركة وما فيه وما به السكون.

و أمّا «الطبيعات» فهي عبارة عن كل ما يقع تحت الحواس من الأجسام والأعراض وسائر الأعراض من الأفعال والحركات؛ فهذا ما قيل في «الطبيعة» و «الطبع» و «الطباع»^١.

و أمّا «الطول»، فإنّه يقال على عدّة معان على سبيل الاشتراك^٢ فيقال على الامتداد الواحد - كيف ما كان من الاستقامة والانحناء والاستدارة - وهو الخط.

و يقال على الامتداد الواحد المفروض أولاً.

و على أعظم الامتدادين المحيطين بالشيء فقط، من غير اعتبار تقدّم أحدهما على الآخر.

و على الامتداد المأخوذ^٣ من^٤ مركز العالم إلى محيط الفلك الأعظم؛ وهذا يكون بحسب نموّ الإنسان ونشوه. ولا يعم هذا التعريف الحيوانات المنكوسة؛

١. از اول فصل تا این جا برگرفته از المعبر، ج ٢، صص ٨ - ٩ است که نزدیکترین عبارت به متن است. نیز رجوع شود به الشفاء، السماع الطبيعي، مقاله ١، فصل ٥، (في تعريف الطبيعة) و فصل ٦ (في نسبة الطبيعة إلى المادة والصورة والحركة) و فصل ٧، (في ألفاظ مشتقة من الطبيعة)، صص ٢٩ - ٣٨. ٢. الشفاء، الإلهيات، مقاله ٢، فصل ٢، ص ٦١. ٣. المشارع، ص ٢؛ ابن كموته، شرح التلويحات، ص ٢٩٧؛ الآخذ. ٤. ب: بين.

بل الذي يعمّها هو قولهم: الطول هو الامتداد الآخذ من رأس الحيوان و بين آخر جزء من أجزائه بدنه^١، المارّ على الاستقامة.

و من قال: إنّه البعد المفروض الآخذ من رأس الحيوان إلى قدمه، فهذا لا يستقيم في غير الإنسان.

و في^٢ العرف الهندسي إنّما هو مقول على أعظم الخطين المحيطين. و في^٣ العرف اللغوي يختص بالآخذ من رأس الحيوان إلى قدمه.

و أمّا «العرض»^٤، فيطلق على عدة معان على سبيل الاشتراك:

فيقال على أقصر البُعدين المحيطين بالشيء؛ و على بعد يقطع بعداً آخر فُرِضَ أولاً؛ و على البعد الآخذ من يمين الحيوان إلى يساره^٥، و على السطح أيضاً؛ و لا يخلو هذان الأخيران عن تجوُّز.

و أمّا «العمق»^٦، فيقال للبعد الواصل بين السطحين الأعلى و الأسفل. و قد يخصصون العمق بالآخذ من السطح الأعلى إلى السطح الأسفل؛ و «السمك»^٧ بالآخذ من السطح الأسفل إلى الأعلى^٨.

و أمّا «الاتصال»، فيقال على عدّة معان باشتراك الاسم:

فيقال على الصورة الجسميّة و هو امتداد يمكن أن يفرض فيما هو فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة، و هو عندهم جوهر.

و يقال «الاتصال» على ما هو فصل من فصول الكمّ و هو كونه بحيث

١. ابن كمونه: الحيوان إلى آخر جزء من أجزائه.

٢. ن: - في.

٣. ن: - في.

٤. همان جا.

٥. هو: شماله.

٦. همان جا.

٧. م، ب: بالسمك.

٨. از عبارت: «و أمّا الطول» تا این جا برگرفته است از ابن كمونه: شرح التلويحات، پایان نامه دکترى سيد حسين سيد موسوى، دانشكده الهيات و معارف اسلامى دانشگاه تهران، سال تحصيلى ١٣٧٤ - ١٣٧٥، ص ٢٩٧. از اين پس از اين مأخذ به «ابن كمونه» تعبير خواهد شد.

يمكن أن يفرض له أجزاء تشترك في الحدود و تتلاقى عندها الأجزاء؛ و يقابل هذا الاتصال الانفصال الكمي الذي هو كفصل آخر للكم.
و أيضاً يقال «الاتصال» على نهائيّ جسمين إذا اتحدتا، كاتحاد خطّي الزاوية.

و أمّا «المتصلان»، فلهما^١ معنيان:

أحدهما، أن تكون نهايتاهما واحدة.

و الثاني، أن تكون نهاية كل واحدٍ منهما تُلَازِمُ نهاية الآخر حركةً و سكونا من غير أن تتحد نهايتاهما؛ و كلاهما من عوارض الكم المتصل.
و أمّا «التماس»، و هو أن تكون نهايتا جسمين بحيث لا يمكن أن يتخلل بينهما شيء.

و أمّا «التماسّان»، فهما اللذان تكون نهايتاهما كذلك.

و قيل: إنّ التماسّين ما يكون نهايتاهما معاً في الوضع دون المكان؛ لأنّ طرف الشيء لا مكان له؛ و كذلك سائر الأعراض.
و أمّا «التتالي»، فهو أن تكون الأشياء ذوات الوضع ليس بينها شيء من جنسها^٢، و لا يشترط في ذلك التماس.

و تلك الأشياء ذوات الوضع قد يكون نوعها واحداً و قد يكون مختلفاً؛ و من سلّم هذا التعريف فلا يجوز له أن يطلق التتالي في الحركة و الزمان اللذين لا وضع لهما^٣ إلا بطريق المجاز.

و أمّا «التوالي»، فهو أن يكون شيء بعد شيء بالنسبة إلى مبدئ معين من

١. ن، ب: لهما.

٢. نسخهها: من غير جنسهما؛ المثار، ص ٣: شيء آخر من جنسها؛ الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعى، مقاله ٣، فصل ٢، ص ١٧٨: - غير: المباحث المشرقة، ج ١، ص ٥٦٨: - غير (من جنسهما) در نسخه بدل آن: + غير. ٣. م، ب: فيهما.

غير أن يفصل بينهما ما هو من بابهما^١. ولا يشترط فيه الوضع بل يشترط في الحقيقي منه الترتب الزماني؛ ولا يشترط في التالي ذلك.

والتالي بين الشئيين يتعاكس والتوالي لا يتعاكس.

وأما «التشافع»^٢، فهو حال تماس^٣ تال^٤ من حيث إنه تال؛ فإذا ذكرت التشافع في الحركات والزمان تركت في التعريف ذكر لفظة «التماس»؛ فإنه ليس في الحركة والزمان تماس؛ فقلت: التشافع حال متعقب تال^٥ للشيء من حيث هو متعقب من غير أن يكون بينهما فاصل.

وأما «الملتصق»^٦، فهو الذي يماس الشيء ويلزمه حركة وسكوناً من حيث هو كذلك.

وأما «التداخل»^٧، فهو أن يكون أحد الجسمين بكليته ملاقياً لكلية الجسم الآخر، بحيث يكفي لكلي^٨ الجسمين حيز أحدهما؛ ويكون مقدار مجموعهما مقدار أحدهما^٩.

وأما «الموضوع»^{١٠}، فيقال باشتراك الاسم على المحل المستقني في قوامه عن الحال؛ وهو المأخوذ في تعريف الجوهر أنه «الموجود لا في موضوع»؛ وفي العراض أنه «الموجود في موضوع».

ويقال «الموضوع» على المحل، بالقياس إلى الصورة الحاصلة فيه، كما يقال له هبولى، بالقياس إلى صورة تحصل فيه بعد ذلك.

١. نسخهـا: بينها ... بابها؛ المشارع، ص ٣: بينهما ... بابهما.

٢. ن: التشافع. ٣. م: تماس.

٤. ب: ثان. ٥. ب: ثان.

٦. م: كلا؛ المشارع، ص ٣: لكلاهما.

٧. الشفاء، الطبيعيات، همان، ص ١٧٨ (في التالي والتماس والتشافع والتلاصق والاتصال والوسط والطرف ومعاً وفرادى)؛ المباحث المشرقية، ج ١، فن ٢، فصل ١٠، (في تفسير التالي والتشافع ...)، ص ٥٦٨.

و يقال «الموضوع» لما يبحث في العلوم عن أعراضه الذاتية، كما^١ عرفته في المنطق^٢.

و يقال «الموضوع»، للمأخوذ على حالة كان موضوعاً عليها.

و أمّا «الصورة»، فتقال بإشتراك الاسم على معانٍ^٣؛

فيقال «صورة» لكل حقيقة كيف ما كانت^٤.

و يقال «صورة» لكل حالّ في محلّ يقوم وجود محله.

و يقال «صورة» لكل هيئة في شيء.

و أمّا «العرض»، فإنّه عند القدماء هو الموجود في محل كيف^٥ كان؛ و الجوهر هو الذي يستغني عن المحل.

و الجوهر و العرض يستعمله المشاؤون على ما ذكرنا.

و قد يقال «الجوهر» و يعنى به حقيقة الشيء و ذاته التي هو بها هو ما^٦ هو؛ فيقال: جوهر السواد و البياض.

و في هذه التعريفات مسامحات كثيرة سيأتي تحقيقها فيما بعد؛ و ذكرنا هذه الاصطلاحات لتمييز^٧ هذه الألفاظ و لايتحير^٨ الطالب في مواضع البحث.

* * *

١. ن. ب: و لما. ٢. رسائل الشجرة الإلهية، ج ١، ص ٢٨.

٣. الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعى، فصل ١٠، ص ٥٢.

٤. نسخة ها: كان؛ المشرح، ص ٢: كانت. الشفاء، همان: لحقيقة كل شيء كان جوهرأ أو عرضاً.

٥. م: + ما.

٦. نسخة ها: - ما؛ المشرح، ص ٢: + ما. ٧. م: ليمانين.

٨. م: فلايتحير.

القسم الأول في الأمور العامة لجميع الأجسام و يشتمل على فصول:

الفصل الأول في إثبات^١ الجسم و تعريفه^٢

أما إثباته: فالعقل يستغني عنه لوقوعه تحت الحواس؛ و الحس دالّ عليه
لا لكونه محسوساً في ذاته؛ فإنّ الحس لا يدرك من الجسم إلّا السطح الظاهر منه
و لونه؛ بل الحس يؤدّي إلى العقل ذلك؛ فيحكم بعد ذلك بوجوده ضرورة أنّ
الأعراض الجسمانية لا تقوم إلّا بجسم؛ و لا يفتقر في ذلك إلى برهان.
و الذي يدل على كونه غير محسوس صرف في ذاته، أنّ الجسم إذا خلا
عن اللون الموجب لإدراك البصر، فربما يشك^٣ في وجود ذلك؛ ألا ترى أنّ الهواء

١. ب: بيان.

٢. روش بحث و کیفیت ورود به موضوع، برگرفته است از طبیعیات التلویحات
سهروردی و شرح ابن کمونه بر آن، ص ٢٩٥.

٣. ن: شك.

الذي بين السماء والأرض لما خلا عن اللون جحد الأكثر وجوده؛ و زعموا أنه خلاً^١.

فالحكم^٢ العقلي إما أن لا يكون محتاجاً إلى المبدأ الحسي أصلاً، كالمعقولات الصرفة؛ وإما أن يحتاج من بعض الوجوه، كالحكم بوجود الجسم بواسطة إدراك سطوحه وألوانه؛ وإما أن يحتاج الحكم العقلي إلى أن يكون محسوساً صرفاً، كالسواد والبياض و سائر الأعراض المحسوسة.

و مسألتنا هذه من قبيل القسم الثاني الذي أدّى الحس إلى العقل تصوّر سطوح وألوان وأحوال؛ فحكم العقل بعده بوجود الجسم حكماً ضرورياً غير متوقف على برهان، وإن كان يتوقف على ذلك الإدراك الحسي؛ فالجسم معقول من جهة ذاته، محسوس من جهة سطوحه وأعراضه، فلا يكون محسوساً صرفاً.

و أمّا تعريفه: فعرفه المعلم الأول بأنه الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة على نقطة واحدة مشتركة.

ف«الجوهر» هو الجنس؛ و «الذي يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة» هو فصل يفصله عن المفارق. و المراد بـ«الإمكان» إنما هو العام ليندرج الأفلاك فيه؛ فيكون المعنى أنه يمكن بالإمكان العام أن نفرض في الجسم بُعداً كيف اتفق؛ ثم نفرض فيه بُعداً آخر يقاطع البعد الأول على زاوية قائمة؛ ثم نفرض فيه بُعداً ثالثاً يقاطع الأولين على زاوية قائمة.

و أمّا قيد «التقاطع القائمي»^٣ ليخرج عنه السطح؛ فإنه يمكن أن تتقاطع فيه الأبعاد الكثيرة لا على زوايا قائمة، هكذا:



١. در ابن معنی در الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، مقاله ٢، فصل ٦، ص ١١٧ نیز اشاراتی هست: «أول شيء خيل اعتقاد الخلأ هو الهواء ...»

٢. م: خلاف الحكم. ٣. برگرفته از ابن کمونه، ص ٢٩٦.

و أمّا على الزوايا القائمة فلا يمكن أن يقاطع فيه إلّا بُعدين، هكذا: ١٠٠
و أمّا «تقاطع الزوايا الثلاثة على قوائم» فإنّما هو من خواص الجسم.
و أمّا قوله: «على نقطة واحدة مشتركة» فيخرج عنه السطح الذي يصح أن
يفرض فيه زوايا قائمة كثيرة بخروج أعمدة عنه؛ لكن لا تكون متقاطعة على
نقطة واحدة مشتركة^١.

و في هذا التعريف مساهلات من وجوه^٢:
منها، أنّه تعريف بالأخفى؛ لأنّ كل من له أدنى نظر يعرف الجسم و
يتصور الجسم و لا يخطر في ذهنه الزوايا القائمة و لا التقاطع على نقطة؛ بل
يتصور الجسم المحسوس بدون هذه الأشياء.

و أجب عن هذا بمنع تصور الجسم بدون هذه الخاصية؛ إلّا أنّه قد
يتصورها بعض من لا يقدر أن يعبر عنها لعدم وقوفه على معرفة هذه
الاصطلاحات.

و هو فاسد^٣؛ لأنّ الحواس مبادئ معرفة الجسم؛ و نحن عند معرفته
غافلون^٤ عن هذه الأمور الاصطلاحية و عن معانيها؛ و نجد أنفسنا خالية عن
تلك الأشياء.

و منها^٥، أنّ «الجوهر» ليس بجنس جوهري بل هو اعتبار ذهني - على ما
سنحقّقه بعد^٦ - فإن جعلناه جنسا فلا يجوز أن يقال: إنّ قيد التقاطع القائي أو

١. هردو برگرفته است از نسخه های ب و م و ابن کمونه. در نسخه ن شکل اول موجود نیست و شکل دوم به این صورت است لـ.

٢. م - فيخرج عنه السطح الذي ... واحدة مشتركة.

٣. اشكال و جواب برگرفته از ابن کمونه، ص ٢٩٦ است.

٤. ردّ جواب از شهرزوری است. ٥. ب: غافلين.

٦. ابن کمونه، ص ٢٩٦.

٧. رسائل الشجرة الإلهية (خطی)، رساله ٥ فن اول در علم کلی، فصل ٤ «فی تحقیق الأمور الذهنية والاعتبارات العقلية».

الاشتراك على نقطة، لإخراج السطح؛ فإنَّ السطح عرض يخرج بقولنا: «جوهراً»؛ فلا حاجة إلى الاحتراز بالقيد المذكور؛ وإن لم نجعله جنساً بل كان عمومه عموم الأعراس فيحتاج إلى تلك القيود.

ومنها، أنَّ «الجوهراً» إن كان جنساً فما بعده من القيود كلها يكون خاصة لمطلق الجسم؛ لا يختص ذلك بالجسم الطبيعي، فإنَّ التعليمي أيضاً مشارك له في هذه الخاصية؛ فالامتياز بينهما إنما هو بدخول الطبيعي تحت الجوهراً، وخروج التعليمي عنه ودخوله تحت الكم المتصل؛ وإن لم يكن «الجوهراً» جنساً فيحتاج إلى قيد آخر يخصه بالطبيعي المقصود ويخرج عنه التعليمي.

وأمَّا القدماء - الذين سبقوا أرسطو زماناً - فعرفوه بأنَّه «الطويل العريض العميق»؛ فإن كان مرادهم أنَّ الجسم يتأتَّى أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة - الطول والعرض والعمق - كما يقال: الجسم هو المنقسم في الأقطار وكان المراد أنَّه تتأتَّى قسمته، كان معناه يرجع إلى التعريف الأول بعد التصريح بلفظ «الجوهراً» ليخرج عنه الجسم التعليمي^٢ المشارك له في ذلك؛ لأنَّ الجسم لا يكون جسماً بما فيه من الامتدادات الثلاثة بالفعل؛ لأنَّ الشمعة التي لها طول مخصوص و عرض و عمق متعين،^٣ إذا غيّرناها بأبعاد أخرى غير الأول، فإنَّ جسمية الشمعة باقية غير متبدلة مع تبدل كل واحد من تلك الامتدادات و تغيّرها؛ فليست هذه الأبعاد و الامتدادات المعيّنة الموجودة بالفعل في الجسم مقومة لحقيقة الجسم بل هي عارضة له؛ إمّا لازمة، كامتدادات السماويات و

١. ابن كمونه، ص ٢٩٧. ٢. ب: به.

٣. هم، ص ٢٩٧: «... فمراد من عرفه أنَّه يتأتَّى أن يفرض فيه طول و عرض و عمق، كما يقال: الجسم هو المنقسم في جميع الأقطار و المراد أنَّه يتأتَّى قسمته كذلك؛ وإذا عني به ذلك كان التعريف الأول إذا صرّح بأنَّه جوهراً؛ فإنَّه بدون هذا التصريح يدخل فيه الجسم الطبيعي».

٤. م: متعينان.

مقاديرها المخصوصة؛ وإما مفارقة، كما في الأركان السفلية والمركبات^١.
فلمّا أهمل ذكر الجنس في هذا التعريف، وكانت هذه الامتدادات المذكورة عرضية للجسم، كان غير جائز أن يعرّف الجسم بهذه الأعراض إن كان المقصود هو التعريف الحدّي؛ وإن كان المقصود هو الرسم فهو غير جائز أيضاً لأنّ الرسم إنّما يكون بالخواص اللازمة وهذه الامتدادات من الأعراض [المفارقة]^٢.

و إهمال أمثال هذه القيود لا يسوغ في صناعة التعريف؛ إلّا أنّ الأوائل لمّا كانت حكمتهم خطائية، تسامحوا في هذا وأمثاله.
والحق أنّ الجسم هو القائم بذاته؛ وهو المقصود بالإشارة الحسية؛ وهو من المحسوسات المشاهدة التي لا يحتاج فيها إلى هذا التطويل والتكلفات الاعتبارية؛ وسيأتيك نبأه بعد حين^٣.

[في مقومات ماهية الجسم]

ولمّا ثبت وجود الجسم، وفرغنا من تعريفه، وجب علينا ذكر ذاتياته و مقومات ماهيته؛ وقد اختلف الحكماء في ذلك:
فبعضهم، ذهب إلى أنّ مقوماته التي يركّب منها هي الأجزاء التي لا تتجزى؛ وهم القدماء.

وبعضهم، ذهب إلى أنّها الهيولى والصورة؛ وهم المشاؤون - أتباع أرسطو ..

وبعضهم، ذهب إلى إبطال المذهبتين وزعم أنّ الجسم هو المقدار القابل للامتدادات الثلاثة^٤.

ولا يمكننا إثبات كون الجسم مركباً من الهيولى والصورة إلّا بعد نفي

١. الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، ص ١٣؛ سهروردي: حكمة الإشراق، ص ٧٥.

٢. نسخته ها: مفارقة.

٣. اقتباس از آیه ٨٨، سوره ص: «و لتعلمنّ نبأه بعد حين».

٤. سهروردي: حكمة الإشراق، ص ٧٥ و ٨٠.

كونه مركباً من الأجزاء الغير المتجزئة؛ مع أنَّ نفيها ينفع في عدة مسائل،
كتجزد النفس و ترتيب الوجود و أمثالهما^١.

* * *



١. از عبارت: «و لَمْ يَثْبُت وجود الجسم» تا این جا برگرفته است از ابن کمونه، ص ٢٩٨.

الفصل الثاني

في نفي الجزء الذي لا يتجزى و حُجج أصحابه

اعلم أنّ الجسم: إمّا أن يكون مركباً، وإمّا أن يكون مفرداً.
و المركّب إمّا أن يكون تركيبه من الأشياء المختلفة، كالحیوان و النبات؛
أو من الأشياء المتفقة، كالبسائط^١ و السریر.
و أمّا الجسم المفرد فسواء كان بسيطاً، كالأركان؛ أو مركباً، كالخشب
فلا شك في قبوله للانقسامات؛ فتلك الانقسامات الممكنة: إمّا أن تكون حاصلة
في ذلك الجسم بالفعل أو بالقوة:
فإن كانت حاصلة فيه بالفعل: فإمّا أن تكون متناهية؛ و هو مذهب بعض
الحكماء الأقدمين و أكثر المتكلمين؛ أو غير متناهية؛ و هو مذهب بعض القدماء
و النظماء.
و إن كانت الأجزاء الممكنة الحاصلة فيه بالقوة: فإمّا أن يكون قابلاً
لانقسامات متناهية؛ و هو مذهب الشهورستاني؛ أو يكون قابلاً لانقسامات غير
متناهية؛ و هو مذهب أكثر الحكماء و هو المختار^٢.

١. ن: كالبسائط.

٢. برگرفته از البیاح الشرقیة، ج ٢، ص ١٥ - ١٧، و نیز: الشفاء، الطبیعیات، السماع الطبیعی،

مقاله ٣، فصل ٣، ص ١٨٣.

[أحكام الأجزاء التي لا تتجزى]

و الأحكام المتسلمة^١ من أصحاب الجزء المتفق عليها أربعة:

الأول، أنها ليست بأجسام.

والثاني، كون الأجسام متألفة منها.

والثالث، أنها لا تقبل الانقسام أصلاً: لا كسراً، كالحجر؛ ولا قطعاً،

كالأجسام اللينة؛ ولا وهماً وفرضاً، كالفلك.

والفرق بين القسمة الوهمية والفرضية، أن الوهم قد يقف: إما لصغر الجسم فلا يتمكّن من استحضاره؛ أو لأنه لا يقدر على الإحاطة بما لا يتناهي؛ والفرض العقلي لا يقف عند حد؛ لتعلقه بالكميات المحيطة بالمتناهي وغير المتناهي، والمشتملة على الصغير والكبير.

والرابع، أن الواقع من الأجزاء في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن

التماس.

[أشكال الأجزاء التي لا تتجزى]

و أما أشكال هذه الأجزاء فقد اختلف القدماء في ذلك^٢، فزعم بعضهم أن جميع أشكالها مثلثات، لكون المثلث أبسط ذوات الأشكال.

و يرد عليهم أن المثلثات غير متشابهة؛ لأن في موضع منها ضلع و في آخر زاوية؛ لكن هذه الأجزاء بسائط^٣ و البسيط لا اختلاف فيه، فيجب أن تكون متشابهة. و هذا القائل إنما ارتكب هذا المحذور لكون المثلثات يصح تركب الأجسام منها من غير تشبيك^٤ كما تكون عند كونها كرات.

و قال قوم: إنها مختلفات الأشكال؛ و زعم أن اختلاف أشكال الكائنات إنما هو بسبب اختلاف أشكال أجزائها الأصلية.

١. ن: المسئلة.

٢. برگرفته از شرح الاشارات خواجه طوسي، ج ٢، ص ١٠.

٣. همان، ص ٥٢.

٤. م: البسائط.

٥. ب: تشكيك.

ثم إنهم فتحوا هذا الباب الذي لا مفهوم له في الظاهر فقالوا: إنما كانت النار حارة لطيفة، لأن أشكال أجزائها الأصلية الغير المتجزئة مثلثات حادة الزوايا؛ وإنما كان الماء بارداً رطباً لأن أشكال أجزائه^١ الأصلية مربعات؛ وكذلك الحكم في الهواء والأرض.

وأما أشكال المركبات فجعلها^٢ مختلفة بحسب اختلاف أشكال عللها التي هي الأجزاء الأصلية.

و زعم بعضهم أنها كثرية لتشابهها؛ فإن ذوات الأضلاع غير متشابهة و لكن يلزم^٣ تألف الأجسام منها على سبيل التشبيك لكون الكرات غير متراسة^٤ و يلزم من ذلك أحد المحذورين؛ وهو إما أن يتخللها الخلأ الممتنع وجوده؛ أو أن يتخللها أجزاء أخرى غير كرية تملأ خلل الجسم و هما محالان.

و جعل بعض القدماء هذه الأجزاء متحركة من بعض إلى بعض من غير قرار في الأمكنة أو مجاورة، فلا يلقي جزء جزءاً دون غيره إلا في زمان؛ وكلها يلقي كلها في كل الزمان و بعضها في بعضه؛ و هي ذوات أوضاع و أحياز عندهم دون الأمكنة.

و القوم الذين تكلموا بهذه الأشياء، كانوا أعقل و أفضل من غيرهم، ممن يرد عليهم؛ فلا يبعد أن تكون هذه رموزاً رمزوا بها على علوم الروحانيات و الصنعة؛ و حينئذ فلا ردة على الرمز؛ و نحن إذا أبطلنا أصل الجوهر بالبراهين العقلية بطلت هذه و أمثالها مما يبتني عليه.

[إبراهيم على نفي الجزء الذي لا يتجزى]

البرهان الأول^٥: لو كان الجوهر الفرد واقعاً في الوجود - سواء كان الجسم مركباً منه أو لم يكن و سواء كانت الأجزاء فيه متناهية أو غير متناهية -

١. م: أجزائها. ٢. ن: فجعلتها.

٣. ب: + من. ٤. تراص القوم: تضاموا و تلاصقوا (المنجد).

٥. برگرفته از: المشارع، مشرع ١، فصل ٢، ص ٣؛ ابن كمونه، ص ٢٩٨.

لكان وجوده^١ في الجهات و كل ما^٢ وجوده في الجهات يلزم أن يكون البعض المحاذي منه لجهة غير البعض المحاذي منه لجهة أخرى^٣؛ وهذا قياس اقتراني شرطي ينتج: «إن كان الجوهر الفرد واقعاً في الوجود لكان البعض المحاذي منه^٤ لجهة، غير البعض المحاذي منه لجهة أخرى».

و نجعل هذه النتيجة مقدمة صغرى^٥ و نضم إليها: «و كل ما كان المحاذي منه لجهة غير البعض المحاذي منه لأخرى فهو ينقسم عقلاً و وهماً» ينتج: «إن كان الجوهر الفرد واقعاً في الوجود لكان منقسماً عقلاً و وهماً» و يستثنى نقيض التالي لينتج نقيض المقدم^٦، و هو أن «الجوهر الفرد ليس واقعاً في الأعيان»، و هو المطلوب.

و هذا الوجه أفضل وجوه الإبطال^٧ لأنه يدل على إبطال الجوهر الفرد في ذاته، تركب الجسم منه أو لم يتركب. و أما الوجوه الباقية فإنها لاتدل إلا على إبطال كون الجسم مركباً من الأجزاء فقط و لاتدل على إبطال الجواهر أنفسها؛ فالفائدة المستفادة من تلك الوجوه مستفادة من هذا الوجه و الفائدة التي يفيدها هذا الوجه لاتفيدها تلك الوجوه.

البرهان الثاني^٨: لو كان الجسم مركباً من الأجزاء لزم أحد الأمرين: إما أن لاتكون الجواهر موجودة؛ و إما أن لا يتركب الجسم منها؛ و قسمنا التالي باطل فكذا المقدم.

أما بيان الشرطية، فلأن الجزء المفروض وقوعه بين الطرفين، لا يخلو إما أن يحجب الطرفين عن التماس أو لا يحجب:

فإن حجب^٩، لزم أن يماس كل واحد من الطرفين من الوسط غير ما مَسَّه

١. ابن كمونه: موجوداً.

٢. م: + يكون.

٣. م: - لجهة أخرى.

٤. م: - المحاذي منه.

٥. م: الصغرى.

٦. م: المقدمة.

٧. همان، ص ٢٩٨.

٨. همان، ص ٢٩٩.

٩. همان: حجبهما.

الآخر؛ وذلك يوجب انقسام الوسط، فلا يكون جوهرًا فردًا؛ وهكذا حكم جميع الأجزاء؛ فيلزم انقسام جميع جواهر الجسم، فصَحَّ وقوعُ الجزء الأول من جزئي التالي^١ ولزومه.

وإن لم يوجب ذلك المفروضُ الطرفين عن التماس، فيكون الطرفان متماسين، كما ستتهما لو لم يكن الوسط موجوداً، فيكون وجود الوسط وعدمه سواءً؛ ويكون مداخلًا لهما؛ وهكذا كل وسطاني؛ فلا يزداد حجم الأجسام عند انضمام الأجزاء وزيادتها؛ وذلك يوجب أن لا يتألف أجسام العالم من هذه الأجزاء ولا تزداد مقاديرها وذلك محال؛ لأنَّ أجسام العالم عندهم منها تألفت؛ فلزم الجزء الثاني أيضاً من جزئي التالي.

وأما بيان بطلان التالي بقسميه، فهو بيِّنٌ لا خفاء في ذلك.

وقول أصحاب الجزء: «إنَّ الواقع في وسط الترتيب، إن انقسم فليس هو جوهر الفرد؛ وإن لم ينقسم ثبت مطلوبنا»، لا يفيدهم^٢ ذلك؛ لأنَّ البرهان ما^٣ أقمناه على أي جزء اتفق؛ بل إنَّما أقمناه على الجزء المفروض أنَّه غير منقسم، ممَّا يكون الأجسام متألِّفة عنه.

البرهان الثالث:^٤ لو كان هذا الجوهر موجوداً، لكان الجوهر الواحد المفروض على ملتي الجوهرين يماس من كل واحد منهما شيئاً؛ وكلَّمَا كان الواحد المفروض يماس من كل واحد شيئاً فينقسم وينقسمان؛ ينتج من الأول من اقتران الشرطيتين: لو كان هذا الجوهر موجوداً، كان منقسماً؛ لكن التالي باطل فالمقدم مثله.

أما بيان الصغرى، فلأنَّ الجوهرَ المفروض على الملتقى، إن لقي كلُّ أحدهما دون الآخر فليس على الملتقى؛ وإن لقي كلَّ كليهما فليس بجوهر فرد؛ وإن لقي من كلِّ شيئاً فهو المطلوب.

١. م: الثاني.

٢. م: - إن.

٣. أين جملة، خبر «قول أصحاب» است. ٤. «ما» نافية است.

٥. برگرفته از: المشارعة، مشرع ١، فصل ٢، ص ٢.

و الكبرى بيئة.

البرهان^١ الرابع^٢: إننا نفرض خمسة من الجواهر أو سبعة، [نحرك^٣] إثنان منها على خط مستقيم مفروض على طرفيه حركة متخالفة متساوية مازين على تلك الجواهر؛ فيقع الالتقاء على الجواهر الأوسط؛ فينقسم وينقسمان. و ممّا يقرب من هذا أن نفرض خطين يتألف كل منهما من ستة جواهر؛ فيتحرك الجوهرا^٤ اللذان في الطرف، كل إلى الجهة التي يتحرك عنها^٥ الآخر؛ و حركتهما متساويتان، فيتحاذيان أولاً ثم يتجاوزان؛ و التحاذي إنما يكون بين ثانية الجواهر و [ثالثتها]^٦؛ فانقسم^٧ الجوهرا^٨ المتحركان فانقسمت الجواهر. و بعضهم يفرض أربعة جواهر مصفوفة؛ و يجعل في سمت كل جوه^٩ر من طرفيها جوهراً - أحدهما يمين و الآخر يسار - ثم يتحرك هذان الجوهرا^{١٠}ن السمتيان^{١١} بحركة متساوية فيتحاذيان؛ و لا يكون ذلك إلا بين الثاني و الثالث؛ فانقسمت الجواهر.

و هذه البراهين الثلاثة^{١٢} يرجع مأخذها إلى مأخذ برهان فرضينا الواحد على ملتقى الإثنين؛ إلا أن الحركة و زيادة الاعداد هاهنا زائدة؛ و لولاهما لم تعدد البراهين، بل كان البرهان واحداً و هو الواحد على ملتقى الإثنين؛ و مع تعددها في الظاهر و اتحاد البراهين في الحقيقة و رجوعها إلى البرهان المذكور،

١. ن: - البرهان.

٢. المشارع، همان، ص ٦: ابن كمونه، ص ٣٠٠.

٣. ب، ن: تحرك؛ م: فتحرك.

٤. نسخه ها: الجهة الذي يتحرك عنه؛ تصحيح قياسي.

٥. نسخه ها: ثالثها. ع م: فانقسما أعني.

٦. ن، ب: المسميتان.

٧. اين براهين سه گانه را سهروردي در طبيعيات التلويحات آورده است. و آنچه در متن در توجيه آنها ذكر شده از اين كمونه است در شرح تلويحات، ص ٣٠٠. و نيز در المشارع، مشرع ١، فصل ٢ و ابن كمونه نيز از المشارع گرفته است.

قد يُنازع^١ في إمكان فرض الأعداد و الحركة مَن زعم أنَّ الجسم يتركب من الجواهر؛ فإنه إذا مُنع جواز وقوع الواحد على ملتقى الإثنين، كان له أن يمنع صحة وقوع هذه الحركة.

و لا يمكننا أن ندفعه بأنَّ الحركة في نفسها ممكنة و الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال؛ فإنَّ كثيراً من الأمور الممكنة في أنفسها قد تصير ممتنعة باعتبار و واجبة باعتبار أمرٍ آخر؛ ألا ترى أنَّ خروج الماء من الإناء ممكن في ذاته، و عند عدم دخول جسم آخر فيه يمتنع خروجه لئلا يلزم الخلأ؛ و كذلك حركة الهواء ممكن في نفسه إلا أنَّه عند خروج جسم هو جازؤه^٢ تجب حركته إلى موضعه لئلا يلزم الخلأ؛ فيجب أن لا يكون المحال لازماً من نفس فرض الممكن؛ فإنَّ بعض الممكنات، قد يلزم من فرض وجودها في مواضع كثيرة بسبب اعتبار أمور خارجة عن تلك الممكنات محال؛ فلا تغفل عن هذه الفائدة.

و ما ذكرنا من هذه الوجوه الثلاثة مع برهان «ملتقى الواحد على الإثنين»، كلها ترجع إلى برهان «الواحد بين الإثنين»؛ و يقرب منها، جوهر واحد محفوف بستة جواهر من الجهات الستة؛ فما يماس منه من كل جوهر و يحاذيه، غير ما يماس الآخر و يحاذيه؛ فانقسم الجميع.

برهان آخر^٣: لو تركبت الأجسام من الأجزاء التي لا تتجزى، لزم عند حركة الرحي: إما حركة دائرة القطب، أو سكونها؛ و قسمنا التالي باطل؛ فالمقدم مثله.

و الشرطية بيّنة.

و أمّا بطلان القسم الأول من التالي، فلأنَّ الدائرة القطبية لو تحركت لزم خروج كل جزء من أجزائها عن حيّزه و دخوله في حيّز مجاوره؛ فعند حركة جوهر فرد منها، إن تحرك من دائرة الطوق^٤ مثله أو أقل، لزم أن تتم حركة

٢. ب: حارة.

١. ن، م: تنازع.

٣. الشارع، مشروع ١، فصل ٢، ص ٥؛ الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، ص ١٨٧.

٤. ابن كمونه: من الطوقية.

القطبية، و الطوقية^١ ما قطعتُ شطرها، لصِغَر الدائرة القطبية و كِبَر الطوقية، فيَتَعَيَّن أَنَّهُ إِذَا تَحَرَّك من القطبية جزءٌ تَحَرَّك من الطوقية أَكْثَر من جزء؛ فإذا تَحَرَّك من الطوقية جزء تَحَرَّك من القطبية أَقَل؛ فانقسم ما لا ينقسم؛ هذا خلف.

و أَمَّا بطلان السكون و هو القسم الثاني من التالي، فَلأَنَّهُ يلزم من سكون دائرة القطب تَفَكُّكُ أَجزاء الرchy لِيَتَحَرَّك بعض الأجزاء و يسكن البعض؛ و يتشقق أفراد خطوط أَجزاء الرchy و ينفصل كل خط عن باقي الخطوط مع ملازمة الحركة لبعض الخطوط، و السكون للبعض الآخر؛ و إِلا فكيف يتحرك البعض و يسكن الآخر مع اتصال جسم الرchy؛ و ذلك محال؛ إِلا أَن أَصحاب الجزء يلتزمون جواز [التفكك]^٢ و التشقق في الرchy و الألماس و الحديد؛ و يُحيلون ذلك على القدرة الإلهية التي لا يُعجزها شيء.

فبطلان [التفكك]^٢ و التشقق ليس معلوماً بالبديهة عندهم؛ فيحتاج إلى البرهان و هو أَن أَجزاء دائرة الطوق أضعايف دائرة القطب؛ فتكون سكنات دائرة القطب أضعايف حركات^٣ الطوقية؛ لأنَّ بحسب زيادة أَجزاء الطوقية على أَجزاء القطبية تزيد سكنات القطبية على زمان حركتها؛ ثم إِنَّ حركات القطبية محسوسة و سكناتها غير محسوسة؛ مع كون السكنات أضعايف ما يحس من الحركات؛ هذا محال^٥.

و سيظهر لك عند الرجوع إلى القواعد الإلهية بطلان هذه الهذيانات و أَنَّ قدرة الله أتم و أرفع ممَّا توهموا.^٦

[بيان فساد المذهب الأول للنظام من القول بالطفرة]

و أَمَّا بطلان ما ذهب إليه النظام من «الطفرة» ليلحق بعض الأجزاء بعضاً^٧؛ فهو بين الفساد لأنَّ الطفرة حركة سريعة بين حركات بطيئة؛ فلا بدَّ فيها

١. ن: تنه. ٢. نسخه ها: التفكيك؛ ابن كمونه: التفكك.

٣. نسخه ها: التفكيك؛ ابن كمونه: التفكك.

٤. م: الحركات.

٥. المشارع، مشرع ١، فصل ٢، ص ٥.

٦. همان: خلاف الواقع.

٧. ابن كمونه، ص ٣٠٢.

من قطع الأحياء والعبور عليها للتلاحق؛ وأصحاب التفكك هم القائلون بأن الأجزاء التي لا تتجزى في الجسم متناهية؛ وأصحاب الطفرة يقولون بأنها غير متناهية فيه، وقد أُلزم أصحاب تناهي الأجزاء أصحاب النظم عند مناظرة اتفقت لهم أنه يجب من كون الأجزاء غير متناهية في الجسم أن لا تقطع مسافة محدودة إلا في زمان غير متناه؛ لأنه لا بد عند الحركة من خروج كل جزء عن حيّزه ودخوله في حيّز غيره و انتقال جزء آخر إلى حيّزه؛ فإذا كانت الأجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه؛ فارتكبو القول بالطفرة.

ثم أُلزمهم أيضاً، أن كون الجسم مشتملاً على ما لا يتناهى من الأجزاء أن يكون حجمه غير متناه؛ فالتزموا تداخل الأجزاء.

ثم إن أصحاب النظم أُلزم أصحاب تناهي الأجزاء وجوب تجزئة الجزء القريب من القطب عند حركة البعيدة، و قطع كل واحد من بعض تلك الأجزاء ما يساوي قطع جزء واحد صحيح من أجزاء دائرة الطوق البعيدة؛ لكون القريب أبطأ من البعيد؛ فالتزموا بأن البطيء يسكن في بعض أزمنة حركة السريع؛ و لا يكون ذلك إلا بتفكك أجزاء الرحى عند حركتها؛ و [شنع] كل طائفة على الأخرى بالطفرة و التفكك.

طريق آخر يناسبه^٤؛ إذا تحرك الفلك الأعظم بالشمس جزءاً، فإن تحرك الشعاع بإزائه على الأرض جزءاً، فيتم حركة الشعاع على الأرض؛ و ما تحرك الفلك قدراً يسيراً و هو محال؛ بل إذا تحركت^٥ الشمس جزءاً تحرك الشعاع أقل من جزء؛ فانقسم^٦.

فإن قالوا: ليس علة الشعاع الشمس مطلقاً على ما ذهب إليه الفريقان، فيمكن أن لا يخلق البارئ تعالى جزءاً من الشعاع على الأرض إلا بعد حركة أجزاء كثيرة للفلك، خوفاً من لزوم المحال المذكور و كون المحال غير مقدور

٢. م: بأن.

١. م: مع.

٣. ب: جأى كلمه «يناسبه» سفيد است.

٣. نسخه ها: شنعت.

٤. المشرع، مشرع ١، فصل ٢، ص ٥.

٥. ن: ب: تحرك.

عليه؛ لكن جوابهم سيأتي في العلم الإلهي من كون الباري تعالى لا يوجب أمراً إلا على ما يليق بجلاله و عظمته.^١

برهان آخر^٢: إذا ضربنا كرة حقيقية على بسيط كذلك في الأعيان، لو كان الجزء الذي لا يتجزى موجوداً لأمكن أن تلاقيه جزء غير منقسم؛ و التالي باطل فكذا المقدم؛ لأنه لا بد و أن تكون الملاقاة بشيء من ذات كل واحد^٣ منهما؛ فالذي لاقتّه به، إن انقسم فهو المطلوب؛ و إن لم ينقسم فهو الجزء المماس للسطح^٤؛ فما له إلى السطح غير ما له إلى الكرة؛ لأنه لو كان المماس للسطح هو بعينه المماس^٥ للكرة، لزم أن تكون نسبة الجزء إلى الكل و إلى غيره سواء؛ إذ لا يكون حينئذ متصلاً بالكرة؛ لكن هو جزء من الكرة متصل بها؛ فما يلاقي باطن الكرة من الجزء غير^٦ ما يلاقي ظاهر السطح؛ فحصل الانقسام.

فإن قلت^٧: لم لا يجوز أن تكون الملاقاة بعرض؟

قلت: ذلك العرض المماس إما أن يكون نقطة أو خطاً أو سطحاً؛ و على كل تقدير من هذه الثلاثة، كان [يجب]^٨ انقسامه؛ لأن ما ماسّه من جهة الكرة غير ما ماسّه من جانب السطح؛ إلا أن الإشكال اللازم هو منع وجود الكرة الحقيقية السطح البسيطين و إمكان تلاقيهما بجزء.

برهان آخر: إذا فرضنا مرتباً مركباً من أربعة خطوط متماسة، كل خط منها مركب من أربعة أجزاء، فيكون كل ضلع من أضلاع هذا المربع مركباً من أربعة أجزاء.

و القطر كذلك تركيبه من أربعة أجزاء؛ فأجزاء القطر، إن كانت متلاقية و

١. المثارع، مشروع ١، فصل ٢، ص ٦

٢. ابن كمونه، ص ٣٠٢. اصل مطلب از سهروردي است در طبيعيات التلويحات.

٣. م: - واحد.

٤. م: - للسطح.

٥. ن: المماس.

٦. اشكال و پاسخ نیز از ابن كمونه است.

٧. نسخه ها: بحسب: ابن كمونه: فلا بد و أن ينقسم؛ تصحيح قياسي.

كانت مقادير أجزاء القطر مساوية لمقادير أجزاء الضلع، كان مقدار القطر متساوياً لمقدار الضلع؛ وذلك محال. وإن كانت مقادير أجزاء القطر تزيد من مقادير أجزاء الضلع، كان مقاديرها من جانب القطر تزيد من مقاديرها من جانب الضلع؛ فيكون مقدار كل جزء من جانب القطر قابلاً للقسمة فيلزم قبول الجوهر الفرد للقسمة، وهو المطلوب.

وإن لم تكن أجزاء القطر متلاقية، ففي خلال أجزائه ثلاث قُرُجٍ إن اتسع كل واحد لجوهر فرد؛ فيصير مقدار القطر سبعة أجزاء فيلزم أن يساوي القطر ضلعي المربع وهو خلف؛ وإن كان كل واحد من القُرُج يسع أصغر من الجوهر الفرد لزم انقسام الجزء الذي هو المطلوب.

برهان آخر^١: لو كان الجوهر الفرد موجوداً في الأجسام، ما صحت حركة؛ والتالي باطل؛ فالمقدم مثله.

بيان الشرطية أن الجوهر الفرد مهما لم يخرج عن حيزه لا يصح انتقال جوهر آخر إلى ذلك الحيز؛ فإذا فرضنا جسماً يقطع مسافة معينة متصلة الأجزاء، فالجوهر الأول إذا انتقل من جوهر يماسه من جواهر المسافة إلى جوهر آخر يماسه، فأحد هذين الجوهرين منه الحركة، والجوهر الآخر إليه الحركة، والحركة حال المتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى؛ فذلك الجوهر المتحرك الأول - وهو الذي يكون في أول صفٍّ من صفوف أجزاء الجسم - يمتنع عليه الحركة من أحد الجوهرين إلى الآخر؛ إما قلنا إن الحركة حال المتحرك بين مبدأ ومنتهى؛ فلا بد من وجوب التجزئة في الجواهر ليقطع أجزاء الجوهر شيئاً بعد شيء وعلى غير هذا الوجه يمتنع وجود الحركة بالكلية.

برهان آخر^٢: إذا ألقينا بين جوهرين، إن زاد مقدار مجموعهما على أحدهما فلا يلقي كل أحدهما كل الآخر بالأسر؛ ويلزم انقسامهما على ما ذكر؛ وإن لم يزد مقدار مجموعهما على أحدهما فلا يكون تأليفهما مفيداً للمقدار؛ وحينئذ لا يكون

٢. الشارع، مشروع ١، فصل ٢، ص ٦

١. م: - الجزء.

٣. الشارع، همان، ص ٧.

الكل أعظم من الجزء ولا الإثنان أكثر من الواحد؛ وهو محال.
فهذا هو بيان فساد المذهب الأول من المذاهب الأربعة؛ وهم الذين قالوا
بتركب الجسم من الأجزاء المتناهية بالفعل.

[المذهب الثاني للنظام وإبطاله]

و أما المذهب الثاني الذي للنظام، فهم الذين قالوا: [إنّ] الأجسام وإن
تناهت في الحجم، كالسما والارض والجبل، ففيها أجزاء غير متناهية بالفعل.
وإنما حكموا بذلك و فارقوا أشياعهم، لأنهم لما تأملوا أدلة نفاة الجزء و
قوة تقريرهم لها انقادوا إليها؛ وسلّموا أنّ الجسم ينقسم إلى غير النهاية بالفعل؛
و لم يفرّقوا بين ما يكون موجوداً في الشيء بالقوة أو بالفعل؛ فأخذوا من
الحكماء كون القسمة غير متناهية؛ و خالفوهم بأنّ القسمة بالفعل؛ و وافقوا
أشياعهم بعدم انقسام الآحاد التي منها تألفت الأجسام؛ و خالفوهم بعدم
تناهيتها.

و لما أبطلنا الجوهر الفرد مطلقاً ببعض الوجوه، ثم أبطلنا تركب الأجسام
منها بوجوه أخرى - سواء كانت الجواهر في الأجسام متناهية أو غير مناهية -
فنحن الآن نبطل مذهب النظام و هو أنّ الجسم مركب من الجواهر الأفراد الغير
المتناهية بالفعل بوجوه أخرى خاصة؛

فنقول^١: لو كان الجسم مركباً من هذه الجواهر الغير المتناهية بالفعل،
كان لنا أخذ قدر^٢ من الأجزاء المتناهية؛ لأنّ الغير المتناهي يوجد فيه الواحد و
المتناهي؛ ثم نؤلفها في الأقطار الثلاثة حتى يكون جسماً مؤلفاً من متناهيات
الأجزاء؛ و ذلك يناقض ما ادّعاه أنّ كل جسم مؤلف من أجزاء غير متناهية؛ و
تركيب القياس هكذا: «كل مؤلف من أجزاء متناهية في الأقطار الثلاثة جسم و لا

١. نسخه هـ: بأنّ.

٢. المشرع، همان، ص ٧: ابن كمونه، صص ٣٠٢ - ٣٠٥.

٣. م: قدراً.

شيء من المؤلف في الأقطار الثلاثة المذكورة بمتألف من أجزاء غير متناهية؛ ينتج القياس من الشكل الثالث: «ليس بعض الجسم بمتألف من أجزاء غير متناهية»؛ بل تكون أجزاؤه متناهية؛ والكبرى بيّنة.

و بيان الصغرى^١: أنا نأخذ عدداً متناهياً من الأجزاء و نؤلفها في الأقطار؛ فإن لم يحصل منها مقدار يزيد على الواحد فليس التأليف مفيداً للمقدار؛ وليس كذا؛ وإن حصل منها مقدار يزيد على الواحد زدنا في العدد على نسبة الأقطار فيحصل جسم من متناهيات الأجزاء.

و فائدة التقييد «في الأقطار» أنّ الزيادة إن كانت في قطر واحد كان خطأ، و في إثنين سطحاً، و في الثلاثة جسماً؛ و النتيجة - و هي السالبة الجزئية - تناقض الموجبة الكلية التي ادّعوا صحتها.

و بيّن أيضاً من طريق آخر أنّ النتيجة تصدق سالبة كلية مناقضة للموجبة الجزئية لو ادّعى صِدْقُهَا مُدَّعٍ، فنقول: الحجم المتناهي الذي أُلْفناه، له نسبة إلى حجم جسم آخر متناه حكم عليه بعدم نهاية الأجزاء لتناهيهما، و المتناهي له نسبة إلى المتناهي؛ ولما كان زيادة الحجم بحسب زيادة الأجزاء و كان الحجم مناسباً للحجم، فبالضرورة يناسب العدد العدد؛ و يلزم من ذلك تناهي الأجزاء في الجسم؛ فإنّه لو كان المتناهي الأجزاء عُشر الغير المتناهي الأجزاء و كانت^٢ نسبة الحجم إلى الحجم كنسبة العدد إلى العدد، فإذا كان المتناهي الأجزاء مائة جزء، [كان]^٣ الغير المتناهية ألف جزء؛ و صورة القياس هكذا: «لو تركب الجسم من الأجزاء الغير المتناهي لزم أن يكون المتناهي يناسب الغير المتناهي نسبة متناه إلى متناه؛ لكن ليس المتناهي يناسب الغير المتناهي نسبة متناه إلى متناه، فليس الجسم البتة مركباً من أجزاء غير متناهية» و هو المطلوب.

١. ب: - الصغرى. ٢. ن: كان.

٣. نسخه ها: و الغير المتناهي؛ ابن كمونه: «لو كان الذي أجزاؤه متناهية من مائة جزء كان الذي فرضت أجزاؤه غير متناهية من ألف جزء على نسبة العُشر....».

برهان يختص بإبطال الأجزاء الغير المتناهية^١: لو كان الجسم مركباً من أجزاء غير متناهية، ما أمكن حركة الجسم في مسافة أصلاً؛ و التالي باطل؛ فالمقدم مثله.

بيان الشرطية أن المسافة إذا كانت غير متناهية الأجزاء، فلها نصف و رُبع و ثُمن و هكذا إلى غير النهاية؛ فلا يمكن أن يقطع النصف إلا بعد قطع الربع و كذلك لا يمكن قطع الربع إلا بعد الثُمن و هكذا يمرّ على الكسور الغير المتناهية؛ فقطع المسافة موقوف على قطع هذه الكسور الغير المتناهية في الزمان المتناهي؛ و الموقوف على ما لا يتناهي وقوعه محال.

فإن قلت: إنّما يمكن فرض هذا عند حركة الجوهر الفرد في مسافة دون الجسم المتحرك فيها، لأنّ الجسم فيه أجزاء غير متناهية يناسب المسافة المشتملة^٢ على الأجزاء الغير المتناهية؛ فالجسم يقطع تلك المسافة في زمان متناه بخلاف الجوهر الواحد فإنّه يجوز أن لا يقطعها.

قلت^٣: الجسم إذا تحرّك و فيه أجزاء غير متجزئة، و كل جزء له حركة تخصّه، حتى إنّّه إذا لم يخرج عن حيّزه لا يدخل^٤ حيّزه غيره، فيكون ذلك الجوهر الواحد الذي في الجسم لا يتصور عليه تمام حركة؛ فلا يتم حركة الجسم الذي هو فيه؛ و قد تمّت حركة الجسم الذي هذا الجوهر فيه؛ فتنتمّ حركة هذا الجوهر الفرد و غيره من الأجزاء و يلزم من ذلك تناهي أعداد الجسم و أجزائه.

و أمّا ما ذكره من الطفرة في الأجزاء و تلاحقها، فهو ضعيف؛ فإنّ [في] الطفرة لابد من المرور على الأحياء و الهواء و قطع المسافات؛ و الطفرة حركة إلا أنّها سريعة.

و إذا بطل أصل الجوهر الفرد، بطل هذا المذهب و غيره من بقية المذاهب؛

١. المشرع، همان، ص ٧؛ الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعى، ص ١٨٥.

٢. ن: المشتمل.

٣. ادامه كلام سهروردی در المشرع، همان، ص ٨.

٤. ب: - حيّزه لا يدخل.

فلا يحتاج إلى هذه الوجوه المخصوصة و التكلّفات الزائدة.
و لما لم يكن في الجسم أجزاء لا تتجزى - لا متناهية و لا غير متناهية -
وجب أن تكون صحة انقسامه في الوهم إلى غير النهاية؛ و إن امتنع ذلك في
الأعيان بسبب: إمّا لشدة الصلابة؛ أو لعدم وجود الآلة القاطعة؛ أو لعدم التمكن
من الجزء لصغره؛ أو لاقتران صورة نوعية بسببها يمتنع عن قبول الانقسام؛
كما في الأفلاك.

و متى امتنعت القسمة في المحسوسات لأحد هذه الأسباب الأربعة،
فينقسم عقلاً: إمّا لاختلاف عَرَضَيْن قَارَيْن كالسواد و البياض في البقلة؛ و إمّا
لاختلاف جهتين كاليمين و اليسار؛ و إمّا لاختلاف إضافتين كمحاذاتين أو
مماسيتين^١.

[احتجاجات أصحاب الجزء الذي لا يتجزى و الجواب عنها]

و أمّا أصحاب الجزء الذي لا يتجزى فقد احتجوا بوجوه:

الأول: إنّ الحركة الحاضرة غير قابلة للقسمة؛ و يلزم من ذلك وجود
الجزء الذي لا يتجزى.

أمّا كون الحركة الحاضرة غير قابلة للقسمة، لأنّها لو كانت قابلة لذلك
كان لتلك الحركة أجزاء لا توجد معاً؛ بل على سبيل التجدد و الانقضاء؛ فيكون
بعض أجزاء الحركة قبل البعض؛ و حينئذ لا يكون كل^٢ الحاضر من الحركة^٣
المفروضة حاضراً و هو محال.

و أمّا أنّه يلزم من ذلك وجود الجزء، لأنّ المسافة الواقعة فيها الحركة^٤
الحاضرة لا تنقسم؛ إذ لو انقسمت، [كانت]^٥ الحركة إلى نصف المسافة نصف
الحركة إلى آخرها؛ و يلزم من ذلك أن تكون الحركة التي بُرهن على عدم

١. ن. ب: الاختلاف. ٢. ابن كمونه، ص ٣٠٦.

٣. ن: لكل. ٤. ب: - الحركة.

٥. نسخه ها: و كانت؛ نسخه بدل ن: فكانت؛ تصحيح قياسي: كانت.

انقسامها منقسمةً وذلك محال.

و الجواب أن قولكم الحركة الحاضرة لو قبلت القسمة كان لها أجزاء، ما تريدون بالأجزاء؟ فإن أردتم الأجزاء بالفعل فذلك ممنوع؛ وإن أردتم الأجزاء بالقوة فذلك مسلم؛ لكن لم قلتُم إنه يلزم من ذلك أن لا يكون الحاضر حاضراً؟ الوجه الثاني^١: الجسم لو كان منقسماً إلى غير النهاية، لكان بين طرفيه من الأجزاء ما لا يتناهي؛ و يلزم من ذلك أن يكون ما لا يتناهي محصوراً بين حاصرين وذلك محال.

الثالث^٢: لو كان في الجسم أجزاء غير متناهية، لما أمكن أن يتم حركة جسم في مسافة؛ لأن لها أنصافاً غير متناهية فلا يمكن قطع نصفٍ ما لم يُقطع نصفُ النصف، وهكذا إلى غير النهاية، في زمان متناه.

و الجواب عنهما أن الغلط فيهما إنما كان لأخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل؛ فإن هذه الأجزاء ليست موجودة بالفعل عند الحكماء ليلزم انحصارها بين حاصرين أو أن يقطعها الجسم المتحرك^٣.

الرابع^٤: إن سهولة انقسام بعض الأجسام لا تخلو؛ إما أن يكون لذاتها؛ أو لفاعل الأجسام؛ أو لفاعل القسمة؛ أو لأمر يكون لازماً للجسمية؛ و الأقسام الأربعة باطلة لاستواء عللها إلى جميع الأجسام؛ فلم يبق إلا قسم واحد وهو أن تكون السهولة لضعف التأليف، كما يكون العسر لوثوق التأليف؛ و يلزم من ذلك تركب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزئ؛ و انقسامها إنما يكون عند مواضع اتصالها و هي مواضع معينة عندهم تنفصل عندها.

و الجواب^٥ أن الغلط في هذه الحجة إنما كان من عدم استيفاء القسمة الانفصالية و إهمال بعضها؛ و من جملة الأقسام المهمة المتروكة أن تكون

١. المشارع، همان، ص ٨؛ ابن كمونه، ص ٣٠٧.

٢. المشارع، همان، ص ٨؛ ابن كمونه، ص ٣٠٧.

٣. همان، ص ٨.

٤. المشارع، همان، ص ٨.

٥. المشارع، همان، ص ٨.

سهولة القسمة لمعنى^١ قائم في الجسم، و عُسرُهُ لمعنى آخر؛ أو أن تكون السهولة لأمر يكون لازماً لنوع من الجسم، و لا يكون لازماً للجسم من حيث هو جسم.

الخامس^٢: الجسمان المنفصلان ذاتان جوهريتان؛ فإذا صارا واحداً بالاتصال: فإما أن تبطل ذاتاهما و هو محال لأنَّ الجوهر لا يبطل بالاتصال و الاجتماع و إلا [البطل]^٣ جميع الأجسام؛ و إما أن تبقى ذاتاهما فهما إثنان و تكون الذوات التي منها التأليف باقية عند اتصالها؛ فكل جسم متصل تكون فيه أجزاء و يكون مركباً من أشياء كانت منفصلة، و هكذا إلى أن ينتهي التركيب إلى الأجزاء التي لا تكون أجساماً.

و الجواب^٤ أنَّ الغلط في هذه الحجة إنما هو من إهمال الحثيات و الوجوه؛ و ذلك أنَّ الجسمين عند الاتصال لا يمكن أن يقال إنَّ ذاتيهما بطلتا من حيث الجوهرية بل بطلتا من حيث الاثنينية؛ و لا يلزم من بطلان الاثنينية و كونهما ذاتين و جوهرين عند الاتصال بطلان الجوهرين من حيث الجوهرية و إلا لزم أن لا يبقى مركب من اثنين و ذلك محال؛ و ليس يجب أن يكون متصل يفرض له أجزاء أن يكون عن انفصال.

و الحكم الكلي بذلك إنما هو عن استقراء ضعيف؛ فإنه لما رأى بعض الأجسام المتصلة عن انفصالٍ حكم حكماً كلياً على أنَّ كل متصل فعن انفصال؛ و ليس كذا بل الجسم البسيط شيء واحد في العقل، كما هو موجود عند الحس ليس فيه أجزاء كمية بالفعل.

السادس^٥: لو أمكنت القسمة في الجسم إلى غير النهاية و جب مساواة الحصاة للجبل في المقدار لاشتراكهما في الانقسام إلى غير النهاية؛ فإنَّ الأشياء إذا اشتركت في عدم النهاية يلزم اشتراكها في خصوصية المقدار، لكون الغير

١. ب: بمعنى. ٢. همان جا، ص ٨.

٣. نسخه ها: لبطلت. ٤. همان جا، ص ٩.

٥. همان جا: ابن كمونه، صص ٣٠٦ - ٣٠٧.

المتناهية لا يمكن فيها التفاوت؛ فيمتنع أن يكون مالايتناهي أزيد ممّا يتناهي
[أو] أنقص؛ و صورة قياسه هكذا: الحصاة و الجبل غير متناهية القسمة؛ و كل
مالايتناهي لا يمكن فيه التفاوت؛ ينتج: إنّ الحصاة و الجبل لا يمكن فيهما
التفاوت؛ فيتساويان في المقدار.

و الجواب^٢ أنّ هذا الغلط مركب من عدة مغالطات^٣:

إحدىها^٤ أنّه أخذ الاشتراك في الأمر العام و هو لانهائية^٥ القسمة في
الحصاة و الجبل، موجباً للاشتراك في الأمر الخاص و هو تساويهما في
المقدار؛ و هو باطل؛ لكون لانهائية إمكان القسمة هو من خواص جميع الأجسام،
العامة لها؛ فكما أنّ اشتراك الأجسام في الجسمية لا يوجب اشتراكها في
خصوصية المقادير، فكذلك فيما نحن فيه؛ فإنّ اشتراك الحصاة و الجبل فيما
هو خاصة للجسم و هي لانهائية إمكان القسمة، لا يوجب اشتراكهما في
خصوصية المقدار. و قوله: «إنّ الحصاة و الجبل غير متناهية القسمة و كل
مالايتناهي لا يمكن فيه التفاوت»، فإنّ الصغرى فيها غلط، لكون القسمة غير
موجودة بالفعل فيهما بل بالقوة؛ و لا يمكن أن تقع في الخارج و كل مالايقع في
الخارج و لا يحصل في الوجود لا يمكن الحكم بالمساواة^٦، و لا الحكم بالتفاوت
عليهما؛ و هو^٧ المغلطة^٨ الثانية.

و أمّا الكبرى ففيها منع؛ لأنّ الأمور الغير المتناهية إذا كانت بالقوة يمكن
عليها التفاوت مع عدم تناهيها؛ فإنّ الألوف المتضاعفة إلى غير النهاية بالقوة، و
المئات التي لاتتناهى بالقوة في الألوف عشرة أمثالها، و العشرات التي لاتتناهى
بالقوة في المئات عشرة أمثالها أيضاً؛ فقد وجد التفاوت بين الألوف و المئات و
العشرات، مع كونها غير متناهية بالقوة؛ و معنى كون الشيء غير متناه بالقوة

١. نسخه ها: و.

٢. الشارع، همان؛ ابن كمونه، همان.

٣. الشارع، همان، ص ٩.

٤. ن، م: أحدها.

٥. ن، ب: اللانهائية.

٦. ع، ن، ب: لا يمكن إثبات المساواة.

٧. ب: المغالطة.

٨. م: هي.

أنا إلى أي حد انتهينا في العدد أمكن أن نزيد عليه شيئاً آخر؛ وكذلك الحكم في عدد الشهور و السنين الغير المتناهية مع كون الشهور أكثر^١ من السنين و هو المغلطة الثالثة؛ و العاقل لا ينكر أن الممكنات غير متناهية^٢.

الوجه السابع^٣: لو أمكن الانفصال إلى غير النهاية، لأمكن الاتصال إلى غير النهاية؛ لكن التالي باطل - إما سنيين من تناهي الأبعاد - فالمقدم مثله؛ و كان اللزوم [بيئاً]^٤ عندهم؛ وإنما يكون بيئاً إن لو كان الانفصال بالفعل إلى غير النهاية لا بالقوة.

و منشأ الغلط من استثناء نقيض التالي و ذلك لأن الاتصال الممكن لا يتناهى لكون كل اتصال يمكننا^٥ أن نزيد عليه قدراً ما و هكذا إلى ما لا يتناهى. و أما الغير المتناهي^٦ - سواء كان في التضعيف أو التنقيص^٧ - فإنه لا يمكن أن يُقدَّر^٨ وقوع جميعه في الوجود؛ فإمكان الاتصال إلى غير النهاية بإزاء إمكان الانفصال إلى غير النهاية؛ و استحالة وقوع جميع ما يمكن من الانفصالات دفعة بإزاء استحالة وقوع جميع الاتصالات دفعة؛ و كما أنه يجب الوقوف عند حد في الاتصال، فكذلك يجب الوقوف عند حد في الانفصال؛ لا لأن الطبيعة اقتضت ذلك بل لاقتضاء أمر خارج في الاتصال و الانفصال على السواء فيهما؛ إلا أن كل ما يخرج إلى الفعل منهما فإنه يتناهى و يبقى على الإمكان ما لا يتناهى منهما؛ فعلى هذا استثناء عين المقدم^٩ لإنتاج^{١٠} عين التالي أولى من استثناء نقيض التالي.

الثامن^{١١}: لو كان الانفصال ممكناً إلى غير النهاية، لكان الاتصال واقعاً

١. ب: أكبر.

٢. م: - مع كون الشهور أكثر ... الممكنات غير متناهية.

٣. همان، ص ٩.

٤. نسخه ها: بَيِّن: تصحيح قياسى.

٥. ن: يمكن.

٦. م: - و أما الغير المتناهي.

٧. ب: النقيض.

٨. ب: - يقدر.

٩. ب: - المقدم.

١٠. م: لاستثناء.

١١. همان، ص ١٠.

إلى غير النهاية؛ و التالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية أنه على قدر الاتصال يكون الانفصال واقعاً؛ فإن كان الاتصال متناهياً كان الانفصال متناهياً؛ وإن كان غير متناه كان الانفصال مثله.

و الجواب أن قولكم^١: «لو أمكن الانفصال إلى غير النهاية لكان الاتصال واقعاً إلى غير النهاية»، إن^٢ كان المراد من معنى التالي هو أن الاتصال الذي يتناهى مقداره المتناهي لا يكون قابلاً للقسمة الوهمية إلى غير النهاية، [فذلك]^٣ هو نفس محل النزاع؛ وإن كان المراد أن الاتصال الذي يتناهى مقداره المتناهي لا يكون قابلاً للقسمة بالفعل إلى غير النهاية، فذلك مسلم؛ وهو مذهب الحكيم؛ و مطلوبك من إثبات الجزء لم يحصل؛ و النزاع بعدُ باقٍ.

و قوله: «بقدر الاتصال يزداد إمكان الانفصال»، قلنا: مسلم؛ و على أي تقدير كان، فإن القسمة غير متناهية.

الوجه التاسع^٤: لو كانت القسمة ممكنة إلى غير النهاية لكان في الخردلة و الذرة^٥ ما يغشى وجه السماوات و الأرض؛ و التالي باطل فالمقدم مثله.

و منشأ الغلط هو من أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل؛ و الغشيان إنما يكون لو كانت القسمة بالفعل؛ أمّا إذا كانت القسمة الغير المتناهية بالقوة، و لا إمكان لخروجها إلى الفعل، فلا يلزم^٦ ذلك؛ و ما يقع من القسمة بالفعل فإنه متناه بالإنجماع؛ و إمكان تكثر السطوح في الوهم لا يتناهى و هو غشيان وهمي.

و ذهب بعض الأوائل^٧ إلى أن الجسم مركب من السطوح، و السطوح مركبة من الخطوط، و الخطوط مركبة من النقاط الغير المنقسمة.

و مما يبطل رأيهم أن النقاط إذا تألفت، إن لم يفدها ذلك التأليف زيادة مقدار

١. ن، ب: قولك. ٢. م: فإن.

٣. نسخه ها: و ذلك. ٤. همان، ص ١٠.

٥. ب: جای «الخردلة و الذرة» سفید است.

٦. ن، ب: + من. ٧. همان، ص ١٠.

فلا يمكن حصول الخط منها، و لا السطح^١، فلا يحصل الجسم المتوهم تركيبه منها؛ و إن أفاد تأليف النقط زيادة المقدار فالنقطة الواقعة في الوسط حينئذ تحجب الطرفين عن التماس؛ فتماس كل واحد من الطرفين و تلقى منه شيئاً غير ما تلقى من الآخر؛ فانقسمت و انقسما.

و أيضاً، هذه النقطة في جهة و ذي وضع؛ فما يلي منها صوب غير ما يلي الآخر فانقسمت؛ فالنقطة بعينها هي الجوهر الفرد؛ فالكلام على النقطة هو بعينه^٢ الكلام على الجوهر، و لا يحتاج إلى استئناف كلام آخر.

و أما الخطوط، لو أمكن تألف السطوح منها، فالخط الذي يكون في الوسط يلقي من كل واحد من الطرفين شيئاً غير ما يلقي من الآخر؛ فانقسم و انقسما في العرض فيصير الخط سطحاً و ذلك محال.

و كذلك^٣ السطوح، لو تألفت الأجسام منها، فالسطح الذي في وسط الترتيب بين السطحين يلقي من العالي شيئاً غير ما يلقي من السطح السافل؛ فانقسم السطح في العمق فيصير السطح جسماً و ذلك محال.

[تحقيق الحال في السطح و الخط و النقطة]^٤

و نحن نحقق الحال في السطح و الخط و النقطة، فنقول:
إن النقطة - و إن كان لا يتألف منها شيء بالبيان المذكور - لا توجد في الخارج لا قائمة بذاتها و لا حالة في محل؛ و كذلك الخط و السطح.

فإن قلت: بعض الأجسام متناهية، كالحجر و الشجر، بل كلها - على ما يأتي من البرهان - و يلزم من تنهايتها أن ينتهي بسطح؛ و السطح ينتهي بخط؛ و الخط ينتهي بنقطة؛ و هي طرف الخط الموجود و نهايته؛ و الخط طرف السطح الموجود و نهايته؛ و السطح هو طرف الجسم الموجود و نهايته؛ و طرف

٢. ب: تعينه.

١. ب: الخط.

٣. م: فذلك.

٤. همان، ص ١١، با عنوان «بحث و تحصيل».

الموجود موجودٌ فالنقطة والخط والسطح موجودة في الخارج.
قلت: لمّا كانت الأجسام متناهية بالبرهان ويتناهى بعضها بالمشاهدة والعيان، ويلزم من ذلك أن يحيط بها سطح هو نهايته، وأن يكون هناك خط هو طرف السطح ونهايته، فالسطح والخط لا يخلو: إمّا أن يريد بهما نفس النهاية أو يعني بهما مقداراً به النهاية:

فإن عني بهما نفس النهاية، فالنهاية عدمية؛ لأنّها قطعُ شيء وانصرامه ونفاذه إمّا في قطر واحد أو في أقطار؛ فالنهايات العدمية لا تكون لها ذوات في الخارج متقررة؛ وإذا رأيت في ألفاظ الحكماء أنّ النهايات والسكون وسائر العدميات حاصلة في الخارج، فمرادهم أنّ لهذه الأشياء مفهومات موجودة في الذهن تضاف إلى ما في الأعيان؛ لأنّ لها من حيث مفهوماتها المنقّية صورة في الأعيان؛ فإنّ الانتفاء لا حقيقة له ولا صورة.

وإن عني بالسطح والخط أنّهما مقدار به النهاية، فنحن نمنع أنّ الجسم والسطح والخط يتناهى بحقيقة أخرى وراء الجسمية؛ بل ليس هناك إلّا الجسم وظاهره المسمى بالسطح؛ فنأخذ قدراً من هذا السطح الظاهر، الذي لا سطح بعده، ظاهراً وهو الذي به نفاذ الجسم وعليه انصرامه^١ فنسمّي ذلك «طرفاً» وهو جزء من الجسم، كما يسمى طرف السرير وطرف البساط طرفاً وهو آخر جزء من جسمه الذي به نفاذه؛ وحينئذ لا يلزم أن يكون وراء الجسمية حقيقة أخرى تكون بها النهاية.

ثم نقول: العلة في إثبات الخط والنقطة، إن كان هو النهاية وأنّ الجسم متناه، فالنهاية لمّا كانت عبارة عن نفاذ الشيء وانصرامه، كانت عدمية؛ فالخط والنقطة عدميان، لا وجود لهما في الأعيان.

وإن كانت العلة والوسط كون الجسم والسطح يتناهى^٢، وكل ما يتناهى فإنّه يتناهى بشيء، فالجسم والسطح كل واحد منهما يتناهى بشيء؛ ولكن

٢. م: انعدامه.

١. ب: - به.

٢. م: - يتناهى.

لا يلزم أن تكون النهاية بشيء وراء ذات الجسم، بل ينتهي بذاته. ولئن سلمنا أنه ينتهي لا بذاته بل بأمر مفروض أنه جزء من ذاته، فنأخذ جزءاً صغيراً على أنه طرفه، ثم أصغر منه، وهكذا نفعل إلى غير النهاية؛ فإنه قد ثبت أن الجسم ينقسم إلى ما لا ينتهي؛ ولما كانت النهاية صفة لازمة للجسم بالاتفاق لا أنه أمر خارج عن الشيء تكون به النهاية، حتى يلزم من ذلك أن تكون نهاية الخط بأمر آخر هو النقطة؛ بل ينتهي بما يفرض أنه جزء صغير من الخط يسمى نقطة؛ وكذلك في الخط والسطح.

فإن قلت: الخط والسطح من الأمور المحسوسة التي لا ينكرها عاقل وقد اعترف به جميع أرباب التعاليم والحكماء.

قلت: نحن لا ننكر السطح إذا أريد به طول و عرض فحسب؛ ولا الخط إذا أريد به طول فحسب مع قطع النظر عما عداها، كما اعترف به أرباب التعاليم؛ وبهذا التفسير لا يفتقر إثباتهما إلى برهان لكون السطح ظاهراً للحس.

و أمّا الخط إذا أريد به طول فحسب، فهو معقول مستغن عن البيان؛ أمّا إذا أخذ من حيث النهاية، وأن السطح نهاية الجسم، والخط نهاية السطح، والنقطة نهاية الخط، فهي أمور عدمية لا وجود لها في الأعيان أصلاً؛ لكون كل شيء فرضناه متناهياً لا يلزم أن تكون له حقيقة أخرى وجودية بها النهاية.

فالحاصل، أن هذه إن أخذت^١ «النهاية» في مفهومها وحدها فهي عدمية؛ وإن أخذت^٢ على ما ذكرنا أولاً، فهي أمور موجودة.

و يكون الخط والسطح من المقادير و يكون حينئذ اللفظ مشتركاً؛ و أمّا النقطة فليست من المقادير و لا من الأعراض الوجودية بل هي عدمية محضة؛ لأن النقطة لو كانت وجودية كان لها محل غير منقسم و هو الجزء الذي

١. ب: لزوم.

٢. همان، ص ١٢، بأعبارت «سؤال» ... «جواب».

٣. ن: أخذاً.

٤. نسخه ها: أخذ.

٥. نسخه ها: أخذ.

لا يتجزى الذي نقيناه.

و لو كانت النقطة في الخط، كان لها وجود فيه و محل منه غير منقسم؛ فإن كان ذلك المحل جوهرأ فهو الجوهر الفرد؛ و إن كان عرضأ لا ينقسم فلا بد من انتهائه إلى جزء جوهري من الجسم لا ينقسم؛ لأنّ الذي لا ينقسم لا يمكن أن يحدأ المنقسم - على ما سيأتي في برهان تجرد النفس - فيلزم الجزء الذي لا يتجزى.

و لما امتنع وجود النقطة في الخارج امتنع أيضاً أن تكون موجودة في الذهن؛ لأنّ الوهم و الخيال و سائر القوى الجرمية منقسمة فلا يحل فيها غير المنقسم؛ و كذلك لا يمكن أن يتصور في الخيال و الوهم الطول المجرد عن العرض؛ لأنّه حينئذ يكون له في غير امتداده الطولى جهتا يمين و شمال؛ فالذي يقع منه إلى جهة اليمين غير ما وقع إلى جهة الشمال فينقسم في العرض.

و ممّا احتجّ به أصحاب الجزء^٢ أنّ الكرة إذا ضربت على بسيط حقيقي يلزم أن تكون الملاقاة بغير منقسم؛ فإن كانت نقطة - كما برهن عليه في المتوسطات - فلها محل لا ينقسم، هو الجوهر الفرد؛ و إن كان جزءأ فهو المطلوب.

و أنت فقد عرفت حلّه من كون النقطة عدمية و أنّ ملاقاته الجسم لآخر لا تكون بعرض وراء الجسم المقداري؛ فإنّ العرضين^٤ إذا تلاقيا من غير تلاقي محلّيهما، فيكون لكل واحد منهما طرفان - طرف إلى الآخر و طرف إلى محله - فيكون لكل واحد من ذينك العرضين سمك و ذلك محال.

فالحق أنّه لا بدّ و أن يلاقي شيء من الكرة شيئاً من البسيط بجزء من الكرة متصل بها مماسيّ للبسيط؛ و يلزم أن يكون له طرف إلى باطن الكرة و طرف آخر إلى ظاهر السطح؛ و جزء السطح هكذا حكمه؛ فانقسم الجزء المفروض المتوهم أنّه غير منقسم؛ و صورة القياس هكذا؛ لو لاقت الكرة

١. نسخه ها: يحلّ؛ نسخه بدل ن: يحدّ. ٢. همان، ص ١٣.

٣. م: فإنّ.

٤. ب: العرضان.

سطحاً للاقته بمنقسم يكون له طرف إلى الكرة و طرف إلى السطح؛ و المقدم حق؛ فالتالي مثله؛ فتكون الملاقاة بمنقسم و هو مطلوبنا.

و هذه الحجة نحن أولى بها منهم؛ و هي لنا لا علينا؛ و هو أحد براهيننا. و أمّا ما برهن عليه في المتوسطات أنّ الكرة لاتلاقي السطح إلّا بنقطة لاتنقسم، و أنّه لو كانت الملاقاة بمنقسم لكان في الكرة استقامة، ليتمكن انطباقها على السطح المستوي؛ فالجواب^١ عنه أنّ كثيراً من الأبحاث الهندسية لايمكن وقوعها في الأعيان، كحركة خطوط و ملاقاة نقط بالحركة و فرض نقطة في دائرة و أمثال هذه من فرض وجود النقطة و الخط و السطح؛ فإنّ النقطة المفروضة في الدائرة عيناً أو وهماً محاذيةً لجوانب محيط^٢ الدائرة بالجهات المختلفة، فتكون منقسمة؛ و لو كان الخط و السطح موجودين عيناً لزم انقسامهما في غير جهة امتداده - كما ذكرنا - و ذلك ينافي كونها نقطة أو خطاً أو سطحاً؛ و كذلك غير متصورة على ما يفرضونه - سواء كانت أموراً عدمية أو كانت أعراضاً موجودة - فإنّ العرض لايتحرك بذاته بل هي أمور يفرضها العقل في الأذهان؛ فلايكون هذا الفرض العقلي منافياً لكونها غير موجودة في الأعيان.

بلى إذا كان الفرض العقلي مثبتاً للأمر العيني يجب أن يكون فرض العقل له في الأعيان و أن يكون فرضها الذهني لا يقتضي عدم وجودها العيني؛ و قولهم: «إنّا نفرض النقطة موجودة في الأعيان بتقاطع خطين»، هو من هذا القبيل و هو فرض ذهني؛ لأنّ الخطوط لا وجود لها في الأعيان و ليس في العالم امتداداً ما هو طول فقط؛ و لو كان موجوداً لانتقسم بيمينه و شماله في ذاته أو بيمين حامله و شماله؛ و كذا إذا فرض في الذهن.

و قولهم: «إنّ الدائرة سطح في داخله نقطة هي [مركز]^٣ كل الخطوط

١. المشارع، همان.

٢. م: لجوانب لعلّه محيط : ب: لجوانب بمحيط.

٣. نسخه ها: المركز.

الخارجة من المركز إلى المحيط متساوية»، فهو تعريف للدائرة بدائرة أخرى؛ لأنَّ المفروض نقطة تكون دائرة صغيرة وهي جسم صغير أو سطح صغير و الخطوط تكون إما سطوحاً صغاراً أو أجساماً صغاراً^١؛ وإذا لم يكن لهذه وجود فكل ما يبتني عليه كذلك أيضاً؛ والكرة الحقيقية والبسيط الحقيقي نُوزِعَ في وجودهما؛ وهذه الكرة الموجودة تشاهد ملاقاتها للسطح بأمر ينقسم، من غير احتياج إلى حجة وبرهان؛ وما عداه فتكلفت لا طائل تحتها؛ فلا ينبغي^٢ أن تترك الأمور البينة الصحيحة الظاهرة المقطوع بها، التي مقدماتها قليلة واضحة، لأجل أمور غير واقعة في الوجود ومع ذلك يحتاج إلى تطويل ومقدمات كثيرة خفية غير جلية.

وأمّا قوله: لو كانت الملاقاة بمنقسم لكان في الكرة استقامة لينطبق على السطح لكون المنقسم المستقيم^٣ لا يلاقي إلا المنقسم المستقيم.

قلنا: لانقسم ذلك؛ فإنه يجوز أن يكون المستقيم يلاقي من جسم شيئاً متدرج الانحناء؛ أو أن نمنع^٤ وجود مثل هذا السطح والكرة البسيطتين اللذين هذا شأنهما.

وأورد الشيخ أبو علي^٥ أن الكرة إذا تدرجت على بسيط، تكون الملاقاة على نقطة في آن وانتقالها إلى النقطة الأخرى في آن آخر؛ ويلزم من ذلك تشافع النقط وتركب الخط منها.

ثم أجاب بأننا نسلم أن ملاقاة الكرة للسطح في آن واحد لا يكون إلا بنقطة؛ ولكن لانسلم أن الحركة تقع من نقطة إلى نقطة تجاورها وحينئذ لا يلزم

١. ن. ب: سطوح صغار أو أجسام صغار.

٢. م: و لا ينبغي.

٣. م: - المستقيم.

٤. نسخه ها: يمنع.

٥. المشاعر، همان، ص ١٤: «و أورد بعض العلماء ...» و مقصود سهروردي، ابن سینا است در الشفاء: الطبيعيات، ج ١، مقاله ٢، فصل ٤ ص ٢٠١.

تجاوز^١ الآنات المجعولة دليلاً على تجاوز النقطة؛ فإنّ التنازع في الآنات كالتنازع الواقع في النقطة بعينه؛ فيكون من قبيل المصادرة على المطلوب الأول.
و هذا الجواب فيه نظر؛ فإنّ حاصله راجع إلى منع الحركة لثلاثتشافع
النقطة؛ و محل الإشكال بملاقاة الكرة السطح بنقطة بعد أخرى بعد باقي.
و الجواب الحق ما ذكرناه أولاً^٢.

و أورد الشيخ^٣ أيضاً^٤ على أصول القوم أنّ النقطة إذا كانت لاتنقسم،
فيلزم أن يكون يساويها من المحل شيء؛ لكون النقطة عرضاً و كل عرض
فيساويه من المحل شيء؛ فينتج أنّ النقطة يساويها من المحل شيء.
و أجاب بمنع الكبرى؛ فإنّ العرض لو ساواه من المحل شيء، و النقطة
عرض، فكان لها محل يساويها لاتنقسم، فكان يجب أن يقع به النهاية فلا تكون
النقطة نهاية.

ثم قولنا: المقدار عرض، و كل مقدار لايساويه من المحل شيء؛ ينتج من
الشكل الثالث: بعض العرض لايساويه من المحل شيء.
أمّا الصغرى، فسيأتي بيانها؛ و أمّا الكبرى، فلأنّ المقدار لو ساواه من
المحل شيء مع كون الهوى محلاً للمقدار، لكان لها في ذاتها مقدار يساوي
المقدار؛ و التالي باطل، فالمقدم مثله.

ثمّ الأعراض لو ساواها محالّها، و المساوي لشيء له مقدار يكون له في
حد ذاته مقدار، فيكون للأعراض دون مقادير محالّها مقادير مخصوصة؛ لكنّ
التالي باطل، فالمقدم مثله.

و استحسن الشيخ الإلهي هذا الجواب^٥؛ و زعم أنّه ما أبطل مدار الشبهة؛

١. المشرع، همان، ص ١٢ (در هر سه مورد): تجاوز.

٢. المشرع، همان.

٣. همان جا: «و أورد هذا على نفسه أيضاً ...».

٤. م. - أيضاً.

٥. همان جا: «و هذا الجواب حسن إلّا أنّه ما أبطل مدار الشبهة ...».

و مدار الشبهة أنَّ الشيء الغير المنقسم ينبغي أن يكون مطَّه أيضاً غير منقسم ولم يتَّعرض لذلك.

و إذا عرفت حال النقطة و أنَّها لا وجود لها، فالتفتت إلى الكلام المرموز الذي قيل فيها من^١ أنَّها باردة أو حارة أو رطبة أو يابسة أو ثقيلة أو خفيفة. و الجسم لمَّا كان أمراً وجودياً، وجب أن لا يتركب إلَّا من الأمور الوجودية؛ و النقطة و الخط و السطح نهايات عدمية فلا يتقوم بها الجسم المحسوس الوجودي؛ و قد عرفت أنَّ قوماً تصوَّروا الجسم و فهموه و شكَّوا في نهايته و يمتنع أن يُعقَّل الشيء و يُشكَّك في بعض ذاتياته؛ على أنَّ سطح الكرة موجود مع أنَّه لا نهاية خطية له؛ فامتنع أن يكون الخط مقوِّماً للسطح. و لمَّا كان أصحاب الجزء يحتجون بجميع ما ذكرنا، لا جرم استوفينا البحث و النظر فيها لذلك، و لكونها ينتفع بها في كثير من الأمور المهمة الطبيعية و الإلهية؛ و سيأتي تفصيل ذلك في مواضعه^٢.

* * *

٢. م: + إن شاء الله تعالى.

١. م: - فيها من.

الفصل الثاني: الهول

في البحث عن الهول و الصورة و تحقيق الحق فيهما^١

لما ثبت أن الجسم لا يجوز أن يتركب من الأجزاء المتناهية و لا غير المتناهية، و جب أن يكون كل جسم في نفسه و ذاته متصلاً واحداً، كما هو عند الحس^٢؛ و إنما يتجزى إذا جزىء بالقطع أو الكسر أو الوهم أو الفرض.

و نحن الآن نريد أن نبين أن هذا الجسم الذي هو متصل واحد - بل كل جسم سواء كان مفرداً أو مركباً - فإنه يكون مركباً من الهول و الصورة؛ و قبل الخوض في البرهان يجب أن تعلم أن هاهنا شيئاً موجوداً شاغلاً للحيز ممتداً في الجهات ذا أقطار؛ فلا يخلو هذا الشيء^٣ الموصوف بالصفت المذكورة؛ إنما أن يكون قائماً بذاته لا يحتاج إلى ما يحل فيه و هو الجسم المقداري الذي لا يتركب من الهول و الصورة؛ و هو مذهب الأوائل؛ و إن كان ذلك الشيء المذكور حالاً في محل، فمحل الحجمية هو «الهول»؛ و الاتصال الامتدادي الذي لا يتغير و هو المراد من قولنا إنه متصل واحد، كما هو عند الحس، هو «الصورة»؛ و مجموعهما هو «الجسم» و هو مذهب المعلم الأول و أتباعه.

١. بركرفته از المشارع، مشرع ١، فصل ٣، ص ١٥ با شرح و تفصيل و گاه تقديم و تأخير

مطالب از شهرزوری. ن: الحسن؛ م: + و كذلك.

٣. ب: - في البرهان يجب أن تعلم أن ... فلا يخلو هذا الشيء.

[الأقوال في تعريف الهیولی^١]

ثم إنَّ الهیولی عُرِفَتْ بأنَّها الجوهر القابل للصور. و هو فاسد؛ فإنَّ النفس أيضاً جوهر قابل للصور.

وقيل: إنَّها الجوهر القابل للصور التي لا معنى لها غير القابلية أو قوة القبول.

و هو ضعيف؛ لأنَّ الهیولی عندهم جوهر؛ و القابلية و استعداد القبول أمران [عرضيان] ^٢ محتاجان إلى ما يقبلهما؛ و الاستعداد إنَّما هو استعداد لشيء يكون له في ذاته وجود؛ و كذلك القبول هو قبول لشيء له في نفسه حصول؛ فمهما ^٣ لم يحصل هذا القابل و الحامل في حقيقة ذاته؛ لا يتصور أن يكون حاملاً و لا قابلاً لأمر آخر؛ و حامل الصور الجوهرية كيف يكون نفس الاستعداد العرضي المضاف إلى ما هو استعداد له.

و لو قال: إنَّ الجوهر القابل للصور و الحامل لها إنَّما سَمِيَ «هیولی» بسبب القبول، كما سميت النفس «نفساً» بسبب تدبير البدن، فلا تكون إضافة القبول إلى الهیولی، و ^٤ التدبير إلى النفس، أجزاء ^٥ لحقيقتيها الجوهرية؛ بل تكون أجزاء لمفهوم الاسم؛ فإنَّ الجوهر في ذاته لا يتقوَّم بالقوة و الاستعداد؛ لأنَّ مقوَّم الجوهر جوهر؛ و لو جاز أن يكون عرضاً لم يكن الشيء محض الجوهر.

ثم الاستعداد لشيء لا يبقى مع حصول ذلك الشيء، فإذا فرضنا أنَّ الهیولی نفس الاستعداد لصورة، أو الاستعداد جزءاً فصلياً لها - على ما هو رأي البعض - فلا يبقى ذلك الاستعداد مع تلك الصورة فلا يكون الاستعداد حاملاً للصورة. و لو كان الاستعداد فصلاً للهیولی لزم أن يكون مقوِّماً لها؛ و مقوَّم الجوهر جوهر لا عرض.

١. برگرفته از شارح، همان، ص ١٥. ٢. نسخه ها: عرضیتان؛ تصحیح قیاسی.

٣. ب: فی.

٤. ن: م: فهما.

٥. ن، م: أجزاء.

وقيل: إِنَّ الهيولى هو الجوهر القابل للصور الحسية.

وفيه نظر؛ فَإِنَّ صور الأفلاك غير محسوسة؛ وإذا رأيت في ألفاظ القوم أَنَّ الهيولى معدومة أو أمر عديمي أو أَنَّها أمر عام، فينبغي أن يؤوَّل ذلك بأنَّ وجودها يتعلق بما هو خارج عن ذاتها^٢ من الصور والفاعل؛ و أَنَّها عامة النسبة إلى جميع الصور الواردة إليها بحسب اعتبار عموم صلاحيتها لذلك؛ ولا يمكن أن يصح على غير هذا الوجه.

و الصواب أن يقال في تعريف الهيولى: إِنَّها الجوهر القابل للصور الجسمية.

و كل من له أدنى نظر وأقلّ تمييز اعترف بوجود أمر يقبل الأعراض و يختلف عليه الصور^٣ هو الهيولى؛ ولا يفتقر في إثباته إلى برهان؛ ولكن ذلك بعد تصور مفهوم هذا اللفظ، وإلا فلا يبعد أن ينكره بعض من لا يتصور مفهوم هذا اللفظ.

و كل من له طبع سليم و حدس مستقيم يعلم أَنَّ النطفة تستحيل إلى بدن إنسان، ثم البدن يصير تراباً، و التراب يصير حشيشاً و شجراً، و الشجر يصير رماداً، و غير ذلك من التغيرات والاستحالات؛ فلا يخلو إذا قيل إِنَّ الإنسان من النطفة، و الشجر من التراب:

إمّا أن تكون النطفة و التراب باقيين و هو إنسان و شجر في تلك الحال التي هو بها نطفة و تراب، فيكون الشيء الواحد في حالة واحدة نطفةً و إنساناً و تراباً و شجراً و هو محال؛ و إمّا أن تكون النطفة و التراب بطلاً بالكلية، ثم حصل إنسان و شجر؛ فيلزم أن يكون الإنسان و الشجر ما صاراً و حصلاً من النطفة و التراب، بل بطلت النطفة و التراب بالكلية و حصل شيء آخر و هو محال أيضاً؛ فَإِنَّ الكأفة متفقة على كون الزرع من^٤ البذر، و الإبن من النطفة، و الطير من البيضة؛ و الفطرة البشرية تحكم بذلك من غير توقُّف و افتقار إلى البرهان.

١. ن: توفيق؛ ب: فوق؛ م: يأوَّل.

٢. م: ذاتها.

٣. ب: و.

٤. ب: و.

وإما أن يكون الجوهر الذي كان فيه الهيئات التي بها صارت النطفة نطفة و التراب تراباً، بطل عنه صورة النطفة وهيئتها، وكذلك التراب، وحصلت فيه صورة وهيئة إنسانية؛ وكذلك في الشجر؛ وهذا هو الحق.

و الهیولی بهذا المعنى لم يختلف فيها أحد من الناس؛ إلا أنهم اختلفوا من جهة أخرى وهو أن الحامل لهذه الصورة والأعراض، ما هو؟

فذهب قوم من الحكماء الأوائل وأكثر المتكلمين إلى أن الحامل لها هي الجواهر الغير المتجزئة وهو الهیولی عندهم.

و ذهب آخرون من محققهم إلى أن الهیولی الأولى الحاملة لجميع الصور والأعراض هي الجسم؛ وهو عندهم متصل واحد وشيء لا تركيب فيه أصلاً؛ لكنه إذا جُزئ، يتجزئ وهما إلى غير النهاية؛ وهو من حيث جوهرية الجسمية يسمونه «جسماً»؛ ومن حيث إنه يقبل الصور والهيئات يسمونه «هیولی»؛ وهو أمر واحد في حقيقة ذاته.

و ذهب المعلم الأول وأتباعه إلى أن الهیولی تكون أبسط من الجسم؛ والاتصال القابل للأبعاد الثلاثة هو الصورة؛ ومجموعهما هو الجسم؛ وهو مركب منهما. فهذه مذاهب ثلاثة.

ولما بطل الجوهر الفرد بطل المذهب الأول؛ وبقي المذهبان الآخران؛ وكل واحد منهما حُججٌ وبراهين في إثبات مذهبه ونفي مذهب غيره؛ وهاتان الطائفتان أفضل الحكماء:

[احتجاج المشائين في القول بالهیولی البسيطة]

و أمّا مذهب المعلم الأول وأشياعه وهم المشاؤون القائلون بالهیولی البسيطة فقد احتجوا بوجهين:

الحجة الأولى^١، وهي تبنتي على أمرين:

أحدهما، نفي الجزء الذي لا يتجزئ.

١. همان، ص ١٧؛ با شرح و تفصیل شهرزوری؛ ابن کمونه، ص ٣٠٩.

و ثانيهما، كون الجسم المتصل في نفسه شيئاً واحداً، كما هو عند الحس. إذا ثبت هذا فنقول: الجسم البسيط في حقيقة ذاته شيء واحد أي متصل، كما هو عند الحس؛ فهذا الجسم المتصل بذاته، قابل للانفصال؛ وذلك الجسم المتصل الذي يقبل الانفصال، لا يخلو إما أن يكون ذلك الاتصال نفس حقيقة ماهيته؛ وإما أن يكون داخلها؛ وإما أن يكون خارجاً عنها.

والأول وهو أن يكون الاتصال نفس ماهية المتصل فباطل لوجوه:
[الوجه الأول]²: لو كان الاتصال نفس حقيقة الجسم المتصل بذاته، لكان قابلاً للانفصال والاتصال؛ والتالي بقسميه باطل.

أما الاتصال، فلأن الشيء لا يكون قابلاً لنفسه؛ وأما الانفصال، فلأنه إما أن يؤخذ وجودياً، فيكون ضد الاتصال ويمتنع أن يكون الشيء قابلاً ومُجامعاً لضده؛ وإما أن يكون عدمياً، فلا يكون عدماً مطلقاً، بل يكون عدم الاتصال³ فيما من شأنه أن يكون متصلاً؛ فلا بد⁴ وأن يكون له محل يبقى معه؛ فكما⁵ أن البصر يفترق إلى محل يكون فيه ويضاف إليه فذلك العمى، وكما أن الضد لا يقبل الضد، كالبياض للسواد بل المحل هو القابل، فذلك البصر لا يقبل العمى بل محل البصر والبياض هو القابل للسواد والعمى، فذلك⁶ الاتصال لا يقبل الانفصال بل محل الاتصال هو القابل للانفصال على ما ذكرنا؛ ولأن القابل يبقى بعد وجود المقبول؛ والاتصال لا يبقى مع الانفصال؛ فلا يكون الاتصال قابلاً للانفصال.

الوجه الثاني⁷: لو كان الاتصال المذكور نفس حقيقة الجسم المتصل، لزم أن يكون الجسم متصلاً بذاته، لا باتصال آخر زائد على ذاته؛ وما هو⁸ من

٢. همان.

١. ن، ب: + هو.

٣. ب: - و يمتنع أن يكون الشيء قابلاً ومُجامعاً لضده ... بل يكون عدم الاتصال.

٥. م: و كما.

٤. م: من.

٧. همان.

٦. م: وكذلك.

٨. ن، ب: - هو.

ذات الشيء لاينعدم عنه؛ ولما انعدم اتصال الشيء و حدث اتصالان آخران بعد الانفصال، علم^١ أن الجسم ليس متصلًا بذاته^٢.

الوجه الثالث^٣: لما تبين أن الجسم البسيط متصل واحد، و المفهوم بالمطابقة من قولنا: «متصل» أنه شيء ما مع اتصال، فيكون الجسم المتصل مركباً من ذلك الشيء و من الاتصال، لا أنه يكون نفس الاتصال فحسب؛ و هو ظاهر بين لا ينكره عاقل.

و أمّا أنه لايجوز أن يكون الاتصال خارجاً عن ماهية الجسم المتصل، فإنه لو كان خارجاً عن ماهيته لم يتوقف تعقله على تعقل الاتصال أولاً، و قد توقف^٤ تعقله على تعقل الامتداد الاتصالي، و لا يحصل في العقل و الوجود بدونه؛ فهو جزؤه لا نفسه و لا خارج^٥ عنه؛ و إذا كان الاتصال جزء المتصل، و كل ماله جزء فله بالضرورة جزء آخر؛ فيكون للمتصل^٦ جزء آخر غير الاتصال، هو قابل الاتصال و الانفصال، و هو الهولي؛ و الاتصال المقبول هو الصورة؛ فالجسم مركب من الهولي و الصورة.

و هذا الاتصال الصوري الجوهرى ليس هو المتبدل على الشمعة الواحدة من امتدادات مختلفة متغيرة؛ فإنه أعراض لا تبدل الشمعة عن حقيقتها بتغيرها؛ و هذا الاتصال المذكور ثابت غير متغير أصلاً؛ و هو الصورة الجسمية. و لولا بيان أن الاتصال داخل في حقيقة الجسم و جزء له، ما لزم أن يكون الهولي غير الجسم؛ بل كان لقائل أن يقول: نحن نسلم كون الاتصال غير القابل للانفصال، لكن لم لايجوز أن يكون قابله نفس الجسم لا غير، و هو الهولي.

و أمّا صورة القياس المنتج لكون الاتصال ليس نفس حقيقة الجسم، فهو

٢. نسخه ها؛ لذاته.

٣. م: + على.

٤. ب: المتصل.

١. ب: - علم.

٣. المشارع، مشرع ١، ص ١٨.

٥. م: ب: خارجاً.

هكذا: الجسم قابل للانفصال و ليس الاتصال نفسه قابلاً^١ للانفصال؛ ينتج من الشكل الثاني: ليس الجسم نفس الاتصال.

الحجة الثانية^٢: قولهم: الجسم من حيث هو متصل يكون بالفعل؛ و من حيث إن له قوة قبول أبعاد متبدلة و اتصالات و انفصالات يكون بالقوة؛ و الشيء الواحد من حيث هو بالفعل لا يمكن أن^٣ يكون بالقوة؛ فلو كان الاتصال المصحح للأبعاد العرضية نفس هذه القوة على الأشياء العارضة للجسم، لوجب أن تعقل الأبعاد المتبدلة و جميع ما يعرض للجسم عند تعقل الجسم، و كان تعقل الاتصال ممتنعاً بدون هذه الأشياء التي هي نفس القوة عليها؛ و التالي باطل فكذا المقدم.

و صورة القياس هكذا: الجسم بالفعل من جهة ذاته و كل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يقارنه قوة؛ لينتج من الأول: إن الجسم لا يقارنه قوة؛ ثم نجعل النتيجة صغرى و هي: لا شيء من الجسم بمقارن للقوة و الهيولى مقارنة للقوة؛ لينتج من الثاني: لا شيء من الجسم^٤ بهيولى؛ فيجب أن يكون^٥ الحامل للقوة التي تعرض للجسم غير الاتصال و غير المتصل من حيث هو متصل بالقول؛ بل الحامل لتلك القوة هو الذي فيه قوة الاتصال و الانفصال من الصور و الأعراض، و ذلك هو الهيولى؛ فيجب أن يكون الجسم مركباً عن أمرين: أحدهما ما عنه الفعل و هو الصورة؛ و الثاني ما عنه القوة و هو الهيولى.

و هذه الحجة قريبة من الحجة الأولى. و المقررون لهاتين الحجتين عندهم إن المقدار عرض و هو بحسب اللغة هو الكمية؛ و باصطلاحهم هو الكمية المتصلة المتناولة للجسم التعليمي و السطح و الخط؛ و الاتصال يقال على صفة لشيء لا بالنسبة إلى غيره و هو أن يكون الاتصال بحيث يمكن أن

١. ن: يقابل؛ ب: يقابل. ٢. همانجا.

٣. ب: - أن.

٤. م: - بمقارن للقوة و الهيولى مقارنة للقوة ... لا شيء من الجسم.

٥. ب: - يكون.

يفرض فيه حد مشترك تتلاقى الأجزاء عنده؛ وهو كفصلٍ من فصول الكم.

وقد يقال للجسم التعليمي اتصال.

و يقال للصورة الجسمية اتصال و امتداد بالمجاز.

و أمّا الاتصال الذي هو صفة لشيء بالنسبة إلى الغير، فهو أن تكون نهاية المقدارين متحدة؛ فيقال لأحد المقدارين إنه متصل بالثاني.

وقد يقال لجسمٍ تحرّكٌ بحركة جسم آخر إنه متصل بذلك الآخر.

و أمّا المتصل، فيقال على الصورة الجسمية و هي التي من شأنها الاتصال لذاتها؛ و اتصالها هو استلزامها للجسم التعليمي الذي هو الامتدادات الثلاثة الموجودة في الشمعة، حال كونها كرة و مثلثاً و مربعاً.

و يقال على ما هو فصل الكم.

وقد يقال متصل للجسم أيضاً.

و المتصل الواحد المذكور في أول الحجة، يريدون به الجسم؛ و بالاتصال الصورة الجسمية؛ و قد يعبرون عنه بالامتداد؛ و كلاهما على سبيل المجاز؛ لأنّ الاتصال في اللغة عبارة عن أن يكون الجسمان أو أجزاء الجسم الواحد غير متباينة و لا متباعدة، بل متلاصقة متماسة.

[الاعتراض على حجج المشائين]

إذا عرفت هذه الاصطلاحات، فلنورد ما على هاتين الحجتين من المؤاخذات فنقول:

أمّا الحجة الأولى، فالاعتراض عليها من وجوه^١:

الأول^٢: إنها مبنية على وجود اتصال جوهري في الجسم مغاير للجسم؛ و نحن نمنع وجوده في الجسم، و أن لا يكون^٣ فيه إلّا الاتصال الذي زعمتم أنّه من

١. اعتراضات برغرقة است از سهروردي از جمله در المشارع، همان، ص ٢٢، تحت

عنوان «بحث و مقاومة»؛ حكمة الإشراق، صص ٧٤ - ٨١.

٢. م: - فالاعتراض عليها من وجوه: الأول.

٣. ن: أن يكون.

عوارض الكم لا غير.

و قولكم: إنّ الأبعاد و الامتدادات تتبدّل على الشمعة مع بقاء الاتصال الواحد الجوهرى، فهو ممنوع؛ لأنّ الشمعة إذا كانت طويلة فجعلت مستديرة فإنّه يجتمع فيها أجزاء كانت متفرقة؛ و بالعكس يتفرق فيها أجزاء كانت متصلة؛ فالاتصالات المتعيّنة المختلفة و الامتدادات المتغيّرة تكون في الشمعة حاصلة على سبيل البذل؛ فاتصال واحد ثابت و امتدادات متعيّن غير متغير، فغير مسلّم أصلاً وجوده^١.

الوجه الثانى: إنّ الاتصال المذكور في الحجة أنّه جوهر هو عرض؛ لأنّ ذلك الاتصال هو الذي يقابله الانفصال و يبطله بوروده عليه؛ ثمّ يعود الجسم الذي بطل عنه الاتصال الأول متصلاً باتصال آخر مثله؛ و هكذا حكم هذا الاتصال الثانى الباطل بورود انفصال آخر؛ ثمّ عود الجسم متصلاً باتصال آخر مثله؛ و هكذا إلى غير النهاية؛ فهذه الاتصالات المتجدّدة المتبدّلة^٢ متغيّرة مع بقاء الحقيقة الجسمية و النوعية و استغنائها في قوامها عنها فتكون أعراضاً. و أمّا الاتصال الذي يُبَيّن في الحجة أنّه غير الجسم، فهو ما يقابل الانفصال، و الاتصال المحكوم عليه بالجهرية فهو الجسم^٣؛ لا غير.

و قولكم: إنّ الاتصال لا يبقى مع الانفصال؛ و لو كان الاتصال نفس الجسم لوجب بقاء الاتصال مع الانفصال؛ كما بقي الجسم مع الانفصال.

قلنا: الاتصال الذي يبطل بالانفصال هو الاتصال العارض، لا الاتصال الجوهرى؛ و لو كان الاتصال الجوهرى يبطل بالانفصال، لزم أن لا تبقى الحقيقة الجسمية مع الانفصال؛ و ليس كذلك.

و أيضاً نقول من طريق آخر^٤ فيما يتعلق بهذا الوجه: إنّّه لولا وجود المقدار ما أمكن الانفصال على المادة؛ و لولا^٥ الاتصال الجوهرى الذي ادّعيتم

٢. ن، ب: متبدّلة.

١. م: وجوده.

٣. المشارع، همان، ص ٢٢.

٢. ن، م: للجسم.

٥. ب: كذلك و أيضاً نقول من طريق آخر فيما يتعلق ... على المادة؛ و لولا.

أنّه مصحّح للأبعاد الثلاثة ما أمكن وقوع الأبعاد الثلاثة و لا الانفصال؛ فيكون القابل للانفصال الجسم، لا المادة.

ثم لما كان الاتصال الجوهرى جزءاً للجسم على رأيكم، فإذا كان الجسم يبقى مع الانفصال، و الاتصال الجوهرى جزءاً للجسم كما زعمتم، وجب أن يبقى الانفصال مع الاتصال الجوهرى الذي هو جزؤه أيضاً؛ فعلم أن الاتصال الجوهرى يبقى مع الانفصال على ما فرضتم، فيكون الاتصال مصحّحاً للانفصال و جزءاً لقابله.

و لكن لقاتل أن يقول: إنّ الاتصال الجوهرى و هو الجسم، إذا كان قابلاً للاتصال العرضى و الانفصال، فلا يحتاج إلى حامل هو الهيولى؛ فبطل ما ذكره. الوجه الثالث: إنكم زعمتم أن في الجسم امتدادين: أحدهما جوهرى^١ و هو الصورة الجسمية، و امتداداً^٢ آخر عرضى و هو الأبعاد الثلاثة؛ و الامتداد من حيث ماهية الامتداد طبيعة واحدة غير مختلفة فلا ينبغي أن يختلف مقتضاها؛ فإن اقتضى بعض تلك الطبيعة أن يكون جوهرأ، وجب أن يكون الكل جوهرأ؛ و إن اقتضى شيء منها العرضية، وجب أن يكون الكل كذا.

الوجه الرابع^٣: إنّ الاتصال: إمّا أن يُعنى به ما لا يكون إلا بين شيئين متعدّدين فى الخارج فيتوهم بينهما اتصال؛ أو يُحدّث فاعل بينهما ذلك؛ أو يتوهم أجزاء الجسم المتصلة به أن بينهما اتصال؛ أو بوجود عرضين قارين^٤ و اتصال^٥ محلّيهما؛ و هذه الاتصالات^٦ كلها عرضية لايجوز أن تكون أجزاء للجسم الجوهرى.

و إمّا أن يعنى بالاتصال ما لا يكون بين شيئين بل ما يكون حاصلأ في الجسم، فهو اصطلاح منهم على ما يدل عليه مفهوم اللغة؛ فذلك الاتصال هو

١. ن، ب: جزءأ.

٢. م: + أي من حيث.

٣. ن: قارين.

٤. ب: الانفصالات.

٥. م: امتداد.

٦. م: فاقصال.

الامتداد؛ و كُتِبَ المتأخرين مشحونة بتسمية هذا الاتصال بالامتداد. فلقاتل أن يقول: إنَّ هذا الامتداد لا يقابل الانفصال؛ فيكون الامتداد^١ نفس الجسم و هو القابل للاتصال و الانفصال؛ فإنَّهما لو تقابلا لامتنع أن يكون أحدهما محلاً للآخر.

قولكم: إنَّ الجسم يقال له إنَّه ممتد في الجهات؛ و مفهوم الممتد أنَّه شيء مع^٢ امتداد، فلا يكون الممتد نفس الجسم.

قلت: استعمال هذا^٣ و أمثاله على سبيل المجاز و ذلك يورث غلطاً، كما يقال: سطح عريض و خط طويل؛ و لا يلزم من ذلك أن يكون الغرض زائداً على السطح، و لا الطول زائداً على الخط.

الوجه الخامس^٤: الامتداد الجوهرى الذى يسمونه صورة جوهرية، إن لم يكن واقعاً بالفعل في الأعيان فيمتنع أن يكون جزءاً للجسم الموجود في الأعيان و مقوماً له، لامتناع كون الذهني مقوماً للعيني؛ و إن كان الامتداد الصوري واقعاً في الأعيان فهو موجود و الامتدادات المعينة العرضية موجودة أيضاً؛ فيكون في المابة الواحدة امتدادات^٥، و ذلك محال.

و أيضاً، إذا كان في المادة الواحدة امتدادان متناهيان، فهما مقداران لكون كل منهما حاصلًا^٦ بالفعل، فيكون مقداراً بالضرورة و أحد^٧ الامتدادين جوهر و الآخر عرض؛ فإذا فضل أحدهما على الآخر فيكون في المادة الواحدة امتدادان كبير و صغير؛ فإن تقدرت المادة بأحدهما فيفضل أحدهما على المادة أو ينقص عنها؛ فيكون بعض الامتداد لا في مادة أو بعض المادة لا امتداد لها؛ و هما محالان؛ و إن تساويا في جميع أقطار الجسم فلا يكون بينهما امتياز البتة؛

١. م: - الامتداد.

٢. ب: في.

٣. ب: هذه.

٤. هـ، ن، ص ٢٥.

٥. ن، ب: امتدادان.

٦. نسخة هـ: لكونه حاصلًا؛ نسخه بدل ن: لكون كل منهما حاصلًا.

٧. ن: واحد.

فيكونان واحداً من جهة الامتداد و تعيّن المحل و خصوص المقدار.

و أيضاً الامتدادات الثلاثة إذا تبدّلت على الشمعة:

إن تبدّل الامتداد الجوهري إلى الجهات المختلفة، بطل ما ذكره من تبدّل الأعراض و بقاء اتصال واحد و ثباته^١؛ بل الثابت ليس إلّا نفس المقدار فإنّ الشمعة التي لها مقدار معين إذا بدّلنا طولها و عرضها و عمقها، فكلّما زاد في الطول نقص من العرض و العمق، و بالعكس، فالذهاب في الجهات المختلفة عرضي المقدار؛ و المقدار مقدار ثابت لم يتغير في الشمعة؛ و إنّما التغيّر للأوضاع و الذهاب في الجهات المختلفة؛ و حينئذ لا يمكنك أن تحكم بعرضية المقدار المحسوس لأجل التبدل المتغير؛ فإنّ الامتداد الجوهري المفروض تبدّله حكمه هكذا.

و إن لم يتبدّل الامتداد الجوهري إلى جهة من الجهات، فهو محال؛ إذ يمتنع أن يكون الجسم الذي فيه ذلك الامتداد إلى جهة، و لا يكون الامتداد المتناهي إلى جهة و لا ذي طرف.

ثم الامتداد الجوهري المتشخص المتناهي، إذا لم يتبدل بل بقي كما كان قبل التبدل في قطر في حال صغره، كما كان في حال كبره، فيكون للقطر الصغير امتداد آخر أكبر منه فاضل عليه؛ و هو محال.

و أمّا الحجة الثانية، فالاعتراض عليها^٢ أنّ قولكم: الجسم ليس نفس القوة على أشياء، فنحن نسلم ذلك؛ لكن لم لا يجوز أن تكون القوة للجسم تابعة له؟ و لا يلزم من ذلك أن تكون القوة نفس الجسم. فإن ادّعي^٣ أنّ القوة لو كانت نفس الاتصال فقط، و في الجسم قوة الاتصال، فكان يجب أن يبقى الاتصال مع الانفصال؛ فهو رجوع إلى الحجة الأولى؛ و قد فرغنا من الكلام عليها من أنّ الاتصال إذا كان هو الامتداد، فيجب أن يبقى مع الانفصال لئلا يرد ما ذكرناه هناك.

٢. همان، ص ٢٦.

١. ب: بيانه.

٣. ب: ادّعت.

و قولكم: إِنَّ القوة لو كانت للجسم من حيث هو جسم، لزم من ذلك أن يكون الشيء الواحد بالفعل و القوة معاً و هو محال؛ ولما كان الجسم من حيث هو جسم بالفعل فتكون القوة لغيره.

قلت: الممتنع أن يكون الشيء الواحد من جهة واحدة بالفعل و القوة معاً؛ أمّا إذا كان ذاته و حقيقته بالفعل، و له مع ذلك قوة شيء أو أشياء أخرى، فليس ذلك بممتنع؛ و الوجود مشحون بأمثاله: فَإِنَّ النفس ذاتها بالفعل و لها قوة قبول العلوم العقلية؛ و جميع الأجسام من حيث الجسمية بالفعل و من حيث إِنَّ لها قوة قبول أمور غير متناهية من الصور و الأعراض، بالقوة.

و الهولي التي أثبتتها المشاؤون يجب أن تكون ذاتها و جوهرها بالفعل؛ فإنّها حاملة للصور و الأعراض و يمتنع أن يكون حاملها ليس له جوهر موجود بالفعل. و ذات الهولي ليست نفس القوة، لأنّ نفس القوة لا يكون أمراً جوهرياً؛ فتعين أن يكون الهولي ليس نفس القوة^١، بل هي شيء مع قوة و يكون ذلك الشيء مع القوة غير^٢ نفس القوة فيكون موجوداً بالفعل؛ إلاّ أنّه يجوز أن يكون ذلك الحصول بسبب الغير و ليس ذلك بممتنع؛ فَإِنَّ جميع الممكنات الموجودة، حصولها يكون بغيرها مع كونها حاصلة بالفعل.

فعلم من هذا التقرير أنّ الهولي التي أثبتتها المشاؤون بالفعل لا نفس القوة بل فيها قوة على أمور أخرى؛ و بهذا تبطل كبرى القياس الأول و هي: كل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يقارنه قوة، و صورة القياس هكذا: النفس بالفعل من جهة ذاتها و كل نفس يقارنها قوة أمراً؛ ينتج من الشكل الثالث: بعض ما هو بالفعل من جهة ذاته يقارنه قوة أمراً.

و مما يلزم القائلين بالهولي البسيطة أنّهم قالوا^٣: معنى جوهريتها أنّها موجودة لا في موضوع^٤؛ ثم قالوا: إِنَّ قولنا: «لا في موضوع» قيدٌ سلبي و

١. ب - لأنّ نفس القوة لا يكون أمراً جوهرياً ... الهولي ليس نفس القوة.

٢. ن - غير.

٣. حكمة الإشراف، ص ٨٠.

٤. م: و مما يلزم القائلين بالهولي البسيطة ... أنّها موجودة لا في موضوع.

الوجود أمر اعتباري؛ فننظم^١ قياساً هكذا: الهیولی أمر اعتباري، وكل ما هو اعتباري محض لا وجود له إلا في الذهن، ينتج من الأول: إن الهیولی لا وجود لها إلا في الذهن؛ وذلك هو مطلوبنا.

وإذا لم يبق من رسم الهیولی إلا الوجود، مع ما زعمتم أنه لا خصوص لها غيره، وأن وجود الواجب عين ذاته، فنركب قياساً هكذا: الهیولی نفس الوجود وكل ما هو نفس الوجود فهو واجب الوجود لينتج: إن الهیولی واجبة الوجود بذاتها؛ وكنتم قلتم إن الهیولی يحتاج في وجودها إلى الصور؛ فيلزم أن يكون الواجب لذاته واجباً باعتبار كون وجوده عين ذاته؛ وممكناً باعتبار أنه لا يوجد إلا بالصور وذلك محال^٢.

فثبت أن الهیولی البسيطة التي أثبتوها لا وجود لها في الأعيان أصلاً، وأن لا هیولی إلا الجسم الذي هو المقدار القائم بنفسه، وجوهرية أمر عقلي؛ فيقال له «هیولی» بالنسبة إلى الهيئات المتبدلة عليه والأنواع الحاصلة منه؛ و«محل» بالنسبة إلى ما يحلّه وهو في ذاته جسم مقداري لا غير^٣.

وأما قول المشائين^٤ بأن الأجسام تشاركت في الجسمية وتخالفت في المقادير، فتكون المقادير خارجة عن حقيقة الأجسام، استدلال غير صحيح؛ فإن الجسم ليس إلا المقدار، فلا يلزم أن يكون التفاوت بشيء غير المقدار؛ فإن المقدار إذا زاد على المقدار لا يجوز أن يقال: إنه زاد بغير المقدار؛ بل التفاوت بالمقادير ليس إلا بالمقادير؛ فالجسم المطلق بإزاء المقدار المطلق والخاص بإزاء الخاص؛ وهو كما يقال: السطوح تشاركت في السطحية واختلفت بالمقادير، أو المقادير اختلفت في المقادير وتفاوتت بشيء؛ فيكون التفاوت بشيء غير المقدار، وهو باطل؛ بل التفاوت بينهما إنما هو بنفس المقادير فحسب.

وهذا التفاوت كالتفاوت بين النور الأشد والأضعف والكيفيات الشديدة

٢. همان، ص ١١٦.

١. ب: فيننظم.

٤. همانجا؛ حكمة الإشراق، ص ٧٦.

٣. همان، ص ٨٠.

و الضعيفة؛ و أعني بالنور الأشد تمامية و كمالاً، ففي الطول و العرض و العمق و سائر المقادير كذا؛ فإنّ هذا إذا كان أطول من ذاك و أعظم، فإنّه أتم في طوليته و مقداريته؛ و الزيادة^١ طول و مقدار؛ فإذا لم تُسمَّ الأعظمية شدة في الطول و المقدار، لإمكان الإشارة إلى قدر الزيادة بخلاف الأشد بياضاً، فإنّه لا يمكن ذلك؛ فيجعل الجامع عوضه الأتمية و الكمالية؛ فيقال هذا النور أتم و أكمل من هذا؛ و هذا الجسم و السطح أتم و أكمل من غيره^٢.

فعلم أنّ الجسم نفس المقدار القابل للامتدادات الثلاثة؛ فذهابه في الجهات المختلفة على سبيل البدل أمرٌ لازم له؛ و أمّا أحاد الذهاب في الجهات عرضُ مفارق متبدل؛ فالجسم^٣ نفس المقدار الثابت فحسب^٤.

و هذا المقدار الذي هو الجسم إن كان بسيطاً فحكمه حكم السواد و الطعم و سائر البسائط المحسوسة، في استغنائها عن التعريف؛ و صورته في العقل كصورته في الحس؛ فلا تعريف لأمثالها أصلاً^٥.

و أمّا الجسم إذا كان مركباً فيعرف ببسائطه^٦؛ فإنّ كل من تصوّر البسائط الحاصلة في شيء، حصل له تصوّر ذلك الشيء و معرفته^٧؛ و لالتفت إلى ما ذكره المشاؤون في التعريف، فإنّ أكثره فاسد.

١. م: فالزيادة.

٢. ب: - غيره.

٣. همان، ص ٧٦.

٤. ن، ب: و الجسم.

٥. همان، ص ٧٧.

٦. برگرفته است از استدلال سهروردی بر تعریف ناپذیری بسائط در کتاب حکمة

الإشراق، ص ٧٢.

٧. ب: بسائطه.

٨. ب: + و مع فيه.

الفصل الرابع

في أن كل واحد من الهيولى والصورة لا ينفك عن الآخر وبيان تلازمهما^١

[حجج على عدم جواز تجرد الهيولى عن الصورة الجرمية]

أما أن الهيولى لا يجوز تجرُّدها عن الصورة الجرمية، فقد احتجوا على ذلك بوجوه:

الأول^٢: إنها لو تجردت فإما أن تكون مشاراً إليها أو لا؛ لا جائز أن تكون مشاراً إليها، لأن الإشارة إليها إن كان من جميع الجهات أو لذاته كانت جسماً و قد^٣ فرضت مجردة، هذا محال؛ وإن لم تكن من جميع الجهات فهي عرض؛ وإن أشير إليها من جهتين فهي سطح؛ وإن كانت الإشارة من جهة^٤ واحدة فهي خط؛ وكل ذلك محال، لأننا فرضناها مجردة.

وإن لم تكن مشاراً إليها، فإذا فرضنا أنها البست^٥ الصورة الجرمية حتى صارت نوعاً من أنواع الأجسام فيشار إليها حينئذ؛ ولا يخلو إما أن تبقى بلا وضع وحيث ومظهر؛ أو توجد في جميع الأوضاع والمظاهر؛ أو توجد في حيث

١. برگرفته از المآخذ، مشرع ١، فصل ٤، ص ١٨، با شرح و تفصيل و تقديم و تأخير مطالب از شهرزوری.

٢. همان، ص ١٩؛ ابن کمونه، ص ٣١٣ با تلخیص و تصرف.

٣. ن. ب: قد. ٤. ن. ب: كان من جهة.

٥. نسخه ها: ليست.

دون حيز و مظهر دون مظهر؛ و القسمان الأولان ظاهر البطلان؛ و أمّا بيان بطلان القسم الثالث، فلعدم وجود المخصص بحيز و وضع: أمّا الفاعل الخارج الذي لا يتغير فإنه لا يؤثر تأثيراً حاداً إلا بحصول استعداد، و الهيولى لا استعداد لها بحيز معين دون غيره؛ لأنّ نسبتها إلى جميع الأحيان سواء؛ و أمّا المخصصات من الحركات السماوية فإنّ تأثيرها إنّما يكون فيما له جهة و وضع.

فإن قلت^١: النفس الناطقة تتأثر بالحركات السماوية، مع أنّها ليست ذات جهة و وضع.

قلت: الفرق ظاهر، لأنّ النفس و إن لم تكن ذات جهة و وضع إلا أنّها متعلقة بما هذا شأنه؛ و الهيولى لما كانت مجردة عن الصور فلا نسبة لها إلى الأوضاع الفلكية؛ فلا يمكن تخصّصها^٢ بحيز و وضع بحادث طبيعي أو فلكي، إلا بعد أن تحصل في عالم الأجرام متعيّنة المظهر، و نحن نتكلّم في أنّ علة المظهر و الحيز ما هو.

و الحاصل، إنّّه لو صحّ تخصّص الهيولى بحيز دون غيره فسيبى إمّا ذاته أو غيره، و ذلك الغير إمّا أمر من الأمور الدائمة أو الحادثة؛ و الأقسام الثلاثة للتالي^٣ باطلة لما بيّنا قبل.

فإن قلت^٤: الهواء إذا صار ماء نزل و تخصّص من أجزاء مكان الماء بحيز فلم لا يجوز أن يكون الهيولى عند لبس الصورة تتخصّص بحيز دون غيره من أجزاء مكان ذلك النوع؟

قلت: الهواء إذا صار ماء نزل على خط مستقيم على زاوية قائمة؛ فتعيّن أن يكون مكانه ما يحاذيه من محل انحداره؛ إلا ما يتفق من سبب خارج كريح و غيره ممّا يوجب تخصّصه بمكان آخر؛ و ما صدق عليه شيء من ذلك،

١. المشاع، همان، ص ١٩؛ ابن كمونه، ص ٣١٥.

٢. ب: تخصّصها. ٣. ب: التالي.

٤. همان، صص ٣١٤ - ٣١٥.

فلایتخصص بشيء من المظاهر والأحيان.

الوجه الثاني:^١ لو أمكن تجرد الهيولى عن الصورة فإما أن تكون مع تجردها منقسمة أو غير منقسمة؛ والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم؛ أما اللزوم فبيّن^٢ وأما بطلان التالي [فبيّن]^٣؛ وأما بطلان الانقسام مع تجردها، فلأن الحكم بالانقسام يقتضي أن يكون مقداراً وقد فرضناها مجردة، هذا خلف؛ وأما بيان بطلان عدم الانقسام، فلأن عدم انقسامها إن كان لذاتها وجب أن لا يصير منقسمة أصلاً، لكنّها انقسمت عند لبس الصورة فليس لذاتها؛ وإن كان^٤ عدم الانقسام لصورة لها لاتنقسم، لزم أن يكون للصورة الجسمية ضد؛ وقد قالوا إنها لا ضد لها.

الوجه الثالث:^٥ لو أمكن تجرد الهيولى عن الصورة كان لنا فرض جسم واحد قسّم بنصفين؛ ثم إنّا نفرض هيولى القسمين تجردت عن الصورة قبل التنصيف مرة، وبعده أخرى؛ فالهيولى^٦ المجردة قبل التنصيف هل تمتاز عن هيولى أحد النصفين أم لا؟ فإن لم تمتاز يلزم أن يكون هيولى الكل و هيولى جزئيه^٧ واحداً ولا خلاف بينهما في شيء؛ فلا يكون فرق بين الكل والجزء، مع اشتمال الكل على الجزء وذلك محال فلا بد من الامتياز؛ و هيولى الكل لا يمتاز عن هيولى أحد الجزئين المتشابهين إلا بالمقدار؛ فيلزم أن تكون الهيولى التي فرضناها مجردة عن الصور الجسمية، ذات مقدار؛ ولا يكون المجرد عن الامتداد والمقدر مجرداً، هذا خلف.

الوجه الرابع:^٨ إنّا إذا فرضنا انقسام الجسم بقسمين وفرضنا تجرد كل واحد من هيولى القسمين عن الصورة:

إما أن يتكثرا وهو محال، إذ لا مميّز بينهما أصلاً؛

١. الشارع، همان، ص ٢٠. ٢. ن: ما للزوم فليكن وأما بين بطلان التالي.

٣. ن: - عدم الانقسام فلأن عدم انقسامها ... فليس لذاتها وإن كان.

٤. همان، ص ١٨. ٥. نسخه ها: + إلى.

٦. ع ب: جزءه. ٧. همان، ص ١٩؛ ابن كمونه، ص ٣١٧.

أو يتحدا و هو محال، لأنَّ الاتحاد إنَّما يكون باتصال و امتزاج و هما يقتضيان امتداداً جرمياً، و ذلك يوجب أن تكون الصورة المنفية بالفرض موجودة؛ و الاتحاد على غير هذا الوجه محال؛
أو يبطل أحدهما دون الآخر و هو محال، إذ ليس بطلان أحدهما دون الآخر أولى من العكس؛ فمتى أمكن بقاء أحدهما لذاته أمكن بقاء الآخر ضرورة؛ فلو أمكن تجرُّدها لزم أحد الأقسام الثلاثة؛ و التالي باطل فالمقدم مثله.

[حجج على عدم جواز تجرد الصورة عن الهيولى]
و أمَّا الصورة، فقد احتجوا على أنَّها لا يجوز أن تتجرد عن الهيولى بوجوده:

الوجه^١ الأول^٢: لو أمكن تجرُّدها فإمَّا أن يصح أن يشار إليها إشارة حسية أو لا يصح؛ و التالي بقسميه باطل فكذا المقدم؛
أمَّا أنَّها لا يجوز أن يشار إليها إشارة حسية، فلأنَّ الإشارة إليها إن كان من جميع الجهات فإمَّا أن يكون جوهرأ أو عرضأ؛ فإن كان جوهرأ فهو الجسم و كل جسم مركب من الهيولى والصورة؛ فالهيولى مع الصورة على تقدير تجرُّدها عنها و هذا محال؛ و إن كانت عرضأ فهو الجسم التعليمي المفتقر إلى محل يقوم فيه، و ذلك المحل هو الهيولى المفروضة دونها و هو محال؛ و إن كانت الإشارة إليها لا من جميع الجهات، فيلزم أن يكون سطحأ أو خطأ أو نقطة و هذه كلها أعراض حالة في الجسم المفتقر إلى الهيولى؛ فيلزم وجود ما فرض نفيه و ذلك محال أيضا.
و أمَّا أنَّه لا يجوز أن لا يكون مشارأ إليها، فلأنَّها إذا لم تمكن^٣ الإشارة الحسية إليها لم تكن امتدادأ^٤؛ و التالي باطل فكذا المقدم.

١. ن، ب: - الوجه.

٢. المشارع، همان، ص ١٩: ابن كمونه، ص ٣١٨.

٣. م: لم تكن.

٤. ب: امتدادأ.

أما بيان الشرطية، فلأن كل امتداد لابد وأن يكون له طرفان؛ وكل ما له طرفان فإنه يستدعي جهتين؛ وكل ما له جهتان فإنه تصح الإشارة الحسية إليه؛ فثبت^١ أن كل امتداد تصح الإشارة الحسية إليه؛ وينعكس بعكس النقيض: كلما لاتصح الإشارة الحسية إليه فليس بامتداد؛ فقد ثبت أيضاً صدق الشرطية. وأما بطلان التالي فهو ظاهر.

الوجه الثاني^٢: لو أمكن استغناء الصورة عن الهولي، لما تصوّر حلولها فيها^٣ أصلاً؛ وقد حلت فيها؛ فهي غير مستغنية عنها.

أما بيان الشرطية، فلأن كل ما استغنى عن المحل فإنه يكون لذاته يقتضي الاستغناء عن ذلك المحل؛ وكل ما كان لذاته يقتضي الاستغناء عن المحل فلا يتصور عليه الحلول في المحل؛ ينتج من الشكل الأول: كل ما استغنى عن المحل فلا يتصور عليه الحلول فيه.

و الصغرى مستغنية عن البيان.

وأما الكبرى فتبين بأن كل ما حلّ في محل فهو محتاج إلى ذلك المحل؛ ولا شيء من المحتاج إلى المحل بمستغن عنه؛ ينتج من الشكل الأول: لا شيء مما يحلّ في المحل بمستغن عن ذلك المحل؛ ونعكسه بعكس النقيض إلى: لا شيء مما يستغنى عن المحل بحالّ فيه؛ ويستلزم هذا: كل ما استغنى عن المحل فلا يحلّ فيه أصلاً؛ فثبت الكبرى.

وأما بيان بطلان التالي، فلأن كل صورة في عالمنا هذا يمكن عليه الحلول؛ لأنه لو لم يمكن عليها الحلول كانت غير الصور الهيولانية التي الكلام فيها.

الوجه الثالث^٤: إنه لما كان الجسم جنساً لسائر أنواع الأجسام، كالأرض والماء والهواء، والقسم الانفكاكية ممكنة بالإمكان العام على هذه الأنواع، و

١. ب: فيثبت.

٢. المشارع، همان، ص ٢٠؛ ابن كمونه، ص ٣١٩.

٣. م: فيه. ٤. همان، ص ٣٢٠.

كل ما أمكن على النوع أمكن على الجنس لأنه يصدق: كل ما لم يمكن على الجنس لم يمكن على النوع وإلا صدق نقيضه وهو: بعض ما لم يمكن على الجنس يمكن على النوع و ينعكس إلى قولنا: بعض ما يمكن على النوع لا يمكن على الجنس و هو باطل؛ فثبت أنه: كل ما أمكن على النوع أمكن على الجنس؛ و لزم من ذلك أن يكون الجسم من حيث هو جسم، و الصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية، قابلة بالإمكان العام للقسمة الانفكاكية؛ فوجب أن يكون لها هيولي؛ فعلم أن كل واحد من الهيولي والصورة لا ينفك عن الآخر؛ فيبينهما علاقة.

في كيفية تلازم الهيولي والصورة^١

لما امتنع انفكاك كل منهما عن الآخر، فلا بد لهذا الربط والعلاقة من علة و سبب يقتضيه؛ فنقول:

إما أن تكون الصورة علة للهيولي؛ أو الهيولي علة للصورة؛ أو يكون كل واحد منهما علة للآخر؛ أو لا يكون واحد منهما علة للآخر؛ فهذه أقسام أربعة:

الأول: أن تكون الصورة علة للهيولي و ذلك غير جائز لوجهين:

الوجه^٢ الأول: إن الصورة التي هي الاتصال الامتدادي إما أن يمكن أن يتصورها العقل قائمة بذاتها من غير أن تكون حاصلة لشيء أو لا يمكن؟ فإن أمكن ذلك لزم أن يكون الامتداد متصوراً عند العقل، مع قطع النظر عن حامله؛ ثم يصير ذلك الامتداد علة لوجود حامله المنطبع فيه؛ فهو باطل لوجهين:

الأول: إن ملاحظة العقل للصورة قائمة بذاتها دون محلها، يقتضي أن تكون في ذاتها مستغنية عن محلها.

الثاني: إن الحال في ذاته مفتقر إلى المحل؛ و يلزم من كون المحل معلولاً للحال أن يكون كل واحد منهما مفتقراً في ذاته إلى ذاته و ذلك محال.

و إن لم يمكن أن يتصورها العقل قائمة بذاتها غير حاصلة لشيء،

فلا يمكن أن تكون علة للهيولى؛ لأنَّ علة الشيء يمكن أن يلحظ موجوداً دون ما هو معلوله، وما ليس كذا فلا يمكن أن يكون علة.

الوجه الثاني إنَّ الامتداد الصوري لو جاز أن يكون علة، لوجب أن تكون هويته متعينة؛ ولا يتعين إلا بالتناهي اللاحق بالصورة بتوسط الهيولى؛ وإلا لو كانت الصورة المتعينة متناهية بذاتها لا بتوسط الهيولى، لكان ذلك الامتداد بذاته قابلاً للوصل والفصل دون الهيولى؛ فيلزم أن يكون المجرد عن المادة غير مجرد وذلك محال؛ لأنَّ الهيولى إنما تثبت بسبب الوصل والفصل.

ثم إنَّ الامتداد الصوري إذا كانت هويته متعينة بالأمور الموقوفة على حامله، لا يجوز أن يكون علة لحامله؛ لأنَّ الموقوف على الشيء مفتقر إلى ذلك الشيء فكيف يكون علة له؛ فالصورة لا تكون علة للهيولى مطلقاً.

وإذا بطل أن تكون الصورة علة مطلقاً للهيولى بطل أن تكون آلة وواسطة مطلقاً لها؛ لما ذكرنا من أنَّ العلة والآلة والواسطة توجد أولاً متشخصة ثم تؤثر في المعلول بعد ذلك؛ فهي مستغنية في وجودها عن المعلول المتأخر؛ وقد عرفت امتناع تقدم الصورة على الهيولى؛ وبهذا يعرف فساد ما ذكره الرئيس^٢ أنَّ الصورة شريكة للعلة؛ إذ شريك العلة يجب تقدُّمه وتشخصه^٣ أولاً ثم يؤثر بعد ذلك.

وقول بعض المتأخرين^٥ إنَّ الذي يمتنع أن تكون شريكة هي الصور المشخصة الممتنع تقدمها على الهيولى؛ أمَّا التي هي شريكة للعلة فهي الصور من حيث إنَّها صور؛ فهو^٦ فاسد أيضاً؛ فإنَّ الصور من حيث إنَّها صورٌ اعتبار عقلي لا وجود له في الأعيان؛ فلا تكون علة لما هو في الأعيان.

وبهذا البرهان يمتنع القسم الثاني وهو أن تكون الهيولى علة مطلقاً

١. ن. - الوجه.

٢. م. فإذا.

٣. شرح الإشارات، ج ٢، ص ١١٥.

٤. م. بشخصه.

٥. مقصود، خواجه نصير الدين طوسي است در شرح الإشارات، ج ٢، ص ١٣٠.

٦. ن. وهو.

للصورة أو شريكة للعلة بوجه من الوجوه وأن تكون آلة واسطة.
والفرق بين الآلة والواسطة^١، أن «الآلة» ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب بتوسطه؛ ولا يكون علة موجدة لكن الإيجاد يتوقف على توسطها.
وأما «الواسطة» فقد تكون علة موجدة بأن تكون معلولة تصير علة لغيرها، فهي واسطة بين علتها ومعلولها القريب؛
ولأن الهيولى قابلة فقط فلا تكون لها جهتا تأثير وتأثر.
وأما القسم الثالث وهو أن يكون كل واحد من الهيولى والصورة علة للآخر؛ ففساده ظاهر؛ لامتناع الدور المستلزم لتقدم الشيء على نفسه.
وأما القسم الرابع وهو الذي لا يكون واحد منهما علة للآخر، فنقول: كون كل واحد منهما لا يكون^٢ علة للآخر يقتضي انفكاك كل منهما عن الآخر وليس كذلك بل هما معاً متلازمان؛ فيفتقر التلازم بينهما إلى علة خارجة عنهما مقتضية للتلازم والمعية.

ومن زعم أن المعية باطلة بالبيان السابق، وهو أنه إن كان كل واحد علة للآخر فهو دور محال؛ وإن لم يتوقف أحدهما على الآخر أو توقف أحدهما فلا معية؛ وبهذا استدل الشيخ على تقدم الصورة؛ وهو فاسد لما مر من البرهان؛ فلا بد من ثالث يكون وجودهما منه، يقيم كل واحد منهما مع الآخر؛ لاستحالة المعية على غير هذا الوجه؛ فيكون كل واحد من الهيولى والصورة مفتقرة إلى الأخرى في صفة من الصفات؛ فالصورة تفتقر في تشكلها^٣ إلى الهيولى؛ والهيولى تفتقر في بقائها إلى الصورة. وهما يوجدان معاً عن علة خارجة عنهما؛ فإن استغناء^٤ كل واحد منهما عن الآخر بالكلية، يوجب امتناع التركيب بينهما؛ فإن المعلولين المنتسبين إلى علة، إن لم يكن بينهما ارتباط مآ، يوجب التلازم

١. شرح الإشارات، ج ٢، ص ١٢١؛ ابن كموه، صص ٣٢١ - ٣٢٢.

٢. ب - لا يكون.

٣. م: شكلها.

٤. م: فإن استغنى.

٥. م: وجب.

ع م: ما.

العقلي بينهما، لم يكن بينهما تلازم أصلاً، بل مصاحبة اتفاقية فقط. وليست العلاقة التي بين الهيولى والصورة كالعلاقة التي بين المتضايقين؛ فإن الهيولى والصورة ليستا بمتضايقين في ذاتيهما، لإمكان فهم كل واحد مع قطع النظر عن الآخر؛ إلا أنه يعرض لهما تضايق القابلية والمقبولية؛ وأما المتضايقان فهما عرضان لا يمكن فهم أحدهما مع قطع النظر عن الآخر.

وليس كل واحد منهما^١ مستغنياً عن الآخر - كما توهم بعضهم^٢ - فإن الاستغناء يقتضي عدم المعية؛ والمتضايقان بينهما معية التلازم المقتضي للافتقار؛ فهما ذاتان أوجبتا صفتين: كل واحد منهما صفة بسبب الآخر؛ وكل واحد منهما مقتدر في صفته إلى الآخر لا في ذاته؛ والصفة تسمى بـ«المضاف الحقيقي» والتلازم الذي بينهما، بسبب هذا الافتقار؛ والتلازم لا يكون من غير علة موجبة؛ وتلك العلة الموجبة إما بينها وبين معلولها؛ وإما بين معلولين لها، لا كيف كان بل من حيث اقتضت تلك العلة تعلق كل واحد منهما بالآخر.

وكل أمرين لا يكون أحدهما علة موجبة للآخر، ولا معلولاً لعله تقتضي ارتباط أحدهما بالآخر، فلا تعلق لأحدهما بالآخر؛ فلا تلازم بينهما ويمكن فرض أحدهما بدون الآخر؛ وإن كانا معاً في الوجود صدرا عن علة واحدة بحسب اعتبارين لكن لا ارتباط بينهما يقتضي معية التلازم؛ بل معية المصاحبة الاتفاقية فقط، كالفلك والعقل الصادرين عن العقل؛ فالمعية لا تخلو عن القسمين^٣.

١. ن: فهما.

٢. مقصود فخر رازی است چنان که خواجه در شرح الإشارات، ج ٢، ص ١٤٥ نقل کرده است؛ و نیز رجوع شود به: شرحی الإشارات، شرح فخر رازی بر اشارات، ص ٥٩.

٣. شرح الإشارات، ج ٢، ص ١٤٥ - ١٣٦؛ شرحی الإشارات، شرح فخر رازی، ص ٥٩.

تتمة

في ذكر الصور النوعية^١

اعلم أنّ الجسم المطلق لا يتنوع ولا يقع في الوجود إلا بانضمام أمر ينوّعه و يقوّمه؛ و ذلك الشيء المنضمّ يسمى «صورة^٢ نوعية» و هي غير الصورة^٣ الجرمية التي هي الاتصال الامتدادي؛ فإنّ الجسم المطلق لو أمكن أن يوجد مجرداً عن الصور النوعية، لم يخلُ من أن يكون في حال التجرد قابلاً للانفصال و التشكل^٤ و تركه بسهولة أو بعُسْر؛ أو لا يقبلها^٥ أصلاً؛ و التوالي الثلاثة باطلة فالمقدم مثلها و الشرطية بيّنة.

و أمّا بيان بطلان الأقسام الثلاثة من التالي^٦ أنّ التالي إن صدق، و وُجد جسم مطلق بلا صورة نوعية، لم يخلُ إمّا أن يكون ذلك الجسم مستعداً لقبول الانفصال و التشكل؛ أو لا يكون مستعداً لذلك، فإن كان الأول، فذلك الاستعداد لقبول الانفصال و التشكل و تركه إمّا بسهولة أو بعُسْر؛ فالذي بسهولة كالماء و الهواء، و الذي بعُسْر كالأرض و الحجر؛ و أمّا القسم الثاني الذي لا يستعد للانفصال و التشكل، كالسما و الكواكب.

و أمّا بيان أنّ الجسم المطلق يقتضي أحد هذه الأقسام لذاته، فلائنه لو لم يقتضه لذاته فإمّا أن لا يقتضيه لغيره أيضاً مع اتصاف الجسم المطلق بأحد الأقسام فهو محال؛ لأنّ كل ممكن لا بدّ له من مرجّح؛ و إن اقتضاه لغيره، فلا يخلو ذلك الأمر المغاير للجسم المطلق إمّا أن يكون مقارناً له فيكون ذلك هو^٧ الصورة النوعية المطلوب إثباتها؛ و إن لم يكن مقارناً للجسم فذلك الأمر

١. برغرفته از الشارع، مشرع ١، فصل ٤ ص ٢٥؛ ابن كمونه، ص ٣٣١ - ٣٣٣؛ شرح

الإشارات، ج ٢، ص ١٠١. ٢. نسخه ها: صوراً؛ ابن كمونه: صورة.

٣. نسخه ها: الصور؛ ابن كمونه: الصورة.

٤. ب: الشكل. ٥. ب: لا يقبلها.

٦. ن، م: + فهو. ٧. ب: - هو.

الخارجي يكون قد أفاد ذلك الجسم نفس الاستعداد أو عدمه من غير أن يفيد أمراً يحصل به ذلك وهو محال أيضاً.

فعلم أن الجسم المطلق يقتضي أحد هذه الأقسام؛ ثم نجعلها مقدماً لقياس شرطي هكذا: لو اقتضى الجسم المطلق أحد هذه الأقسام الثلاثة لذاته، لوجب له ذلك؛ وكلما وجب له ذلك امتنع عليه أحد القسمين الباقيين؛ ينتج من الشكل الأول أنه لو اقتضى الجسم أحد الأقسام الثلاثة امتنع عليه أحد القسمين الباقيين؛ والتالي باطل فالمقدم مثله؛ لأن أحد هذه الأقسام لو كان حصوله ممتنعاً لما أمكن أن يحصل لجسم من الأجسام البتة؛ لكنه قد حصل كل واحد من هذه الأقسام لبعض الأجسام فلا يكون واحد منها ممتنعاً على الجسم؛ وإذا كان البعض غير ممتنع على الجسم المطلق، فلا يجب بعضها عليه لنفس الجسمية المطلقة؛ فقد بطل مقدم النتيجة؛ فعلم أن الهيولى لا توجد بمجرد الصورة الجرمية إلا بعد أن تصير متخصصة متنوعة بصورة نوعية تقتضي الاختصاص بأحد هذه الأقسام الثلاثة.

فالمخصصات الأولى، كصورة الفلكية والنارية والهوائية، مقومات لوجود الهيولى؛ إذ لو كانت مقومة لحقيقتها لما أمكن تعقلها دونها؛ بل هي مقومة لوجودها أي لا تحصل في الوجود إلا مقارنة لها.

وأما المخصصات الثانوية، كقبول الانقسام والتشكل وتركه بسهولة أو بعسر، أو عدم انقسامه وتشكله، دائماً^٢ إنما تعرض بعد تقوّم الجسم بمخصّصه فإنها^٣ استعدادات محضة؛ فالتخصيص بها يكون بعد التخصيص بما له الاستعداد وعدم ذلك؛ والذي له الاستعداد وعدمه هو الصورة النوعية الجوهرية المتقدمة على الاستعدادات التي هي المخصصات الثانوية.

فإن قلت: هذه المخصصات إن اقتضاها الجسمية المطلقة، وجب أن تتساوى في الكل؛ والتالي باطل فكذا المقدم^٤؛ والملازمة وبطلان التالي بيّنان.

٢. ن، ب: تشكله وأنها.

٣. م: فالمقدم مثله.

١. ب: لمجرد.

٣. م: وإنها.

قلت: السؤال وارد لو كان المقتضي هو الجسم؛ أمّا إذا كان المقتضي هو الفاعل الخارجي - وهو الحق - فلا؛ و لا يجوز أن يكون الفاعل الخارجي يفيد هذه الاستعدادات؛ فلا يحتاج إلى الصورة النوعية التي أثبتناها بواسطة تلك الاستعدادات؛ فإنّ الاستعدادات ليست طبائع محصّلة قائمة بذاتها يتقوّم بها الأنواع المحصّلة، بل هي أمور عارضة تتبع الأمور المحصّلة التي يتقوّم بها أنواع الأجسام؛ فإنّ الفاعل الخارجي لا يفيد نفس الاستعداد من غير^١ أن يفيد أمراً يتبعه الاستعداد؛ فالذي يفيد الفاعل هي الصورة النوعية.

ثم إنّ موادّ هذه الأنواع المحصّلة يفيدها الفاعل مزاجاً و حالاً تستعد تلك الأنواع لقبول صورٍ أخرى، كما يفيد الماء حرارة شديدة يستعد بها مادة الماء لقبول الصورة الهوائية، و يفيد مادة البدن مزاجاً يستعد به لنفس مجردة؛ فالاستعدادات و إن كان الفاعل الخارجي هو المفيد لها، إلّا أنّها لاتفاد^٢ إلّا بواسطة أمر^٣ محصّل هي صور الأنواع المفادة بسبب وجود الاستعداد التابع^٤ لصور الأنواع.

و الصور النوعية الطبيعية مقوّمة لوجود الهيولى، و لوجود الجسم المخصص فقط؛ لتعقلنا الهيولى و الجسم بدون الصور النوعية فلا تكون مقوّمة لحقيقتها لكنّها تكون مقوّمة لحقائق الأنواع. و أمّا الصور الجرمية، و هي الاتصال القابل للأبعاد، فهي مقوّمة لحقيقة الجسم و مقوّمة لوجود الهيولى.

و من العلماء من صرّح^٥ بتبدّل^٦ الصور الجرمية^٧ عند تبدّل الصور النوعية؛ قال: لأنّ كل صورة نوعية يحصل معها مقدار آخر؛ و كذا امتدادات

٢. ن، م: لاتعداد.

٤. ب: تابع.

١. ب: - غير.

٣. م: إلّا بأمر.

٥. الشارح، همان، ص ٢٢: «و منهم من صرّح».

٦. ب: للبدن.

٧. م: - و هي الاتصال القابل للأبعاد ... و من العلماء من صرّح بتبدّل الصور الجرمية.

أخرى غير الأول؛ و يلزم من ذلك أن يحصل اتصال آخر و امتداد عند تبدل الصورة بصورة أخرى نوعية.

و يجب على هذا القائل أن لا يقول بأن الصور النوعية تُقَوِّم وجود الجسم على سبيل البذل، كالهيلولي؛ و ذلك لأنَّ الاتصال القابل للامتدادات لمّا كان جزءاً للجسم فإذا تبدلت الصور النوعية يلزم على مذهبه أن يتبدل الاتصال الامتدادي و يتبدل الجسم؛ لتبدل جزئه الذي هو الاتصال الصوري.

و إذا تبدل الجسم لتبدل جزئه الاتصالي، فيحدث مع كل صورة نوعية جسم آخر؛ فلا يكون الجسم كالهيلولي الباقية بعضها عند تبدل الصور المختلفة عليها المقومة لها على سبيل البذل.

[في أن الجسم يفتقر في وجوده إلى الفاعل الخارجي]

و الجسم يفتقر في وجوده و تخصّصه إلى الفاعل الخارجي لوجوده^١:

الأول: إنَّ الجسم لمّا وجب فيه النهاية و كل متناه فلا بدّ له من مقدار و شكل، فالجسم لا بد له من مقدار و شكل؛ فلا يخلو من أن يكون المقتضي للشكل و المقدار إمّا أن يكون هو الجسم أو ما دخل فيه أو ما خرج عنه؛ و القسمان الأوّلان محالان لاستواء جميع الأجسام في الجسمية و جزئها أعني الهيلولي و الصورة؛ و الاستواء في العلة يقتضي الاستواء في المعلول، فوجب استواء جميع الأجسام في المقادير و الأشكال لتساويها في العلة و هي الجسمية و جزأها؛ فيتعين أن تكون العلة هي الأمر الخارج.

الوجه الثاني في أن الجسم مفتقر في وجوده و تخصّصه إلى الفاعل الخارجي^٢، أنَّ القابل المقدار^٣ و الشكّل^٤ ليس هو الهيلولي؛ فإنّه لا يمكن حلولها فيها دون امتداد؛ و لا الصورة؛ فإنَّ الامتداد الصوري لا يقبلهما؛ و إلّا لزم أن

١. برگرفته از متن التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، صص ٢٢٢ - ٢٢٥.

٢. نسخه ها: + و ذلك.

٣. ن: للمقدار.

٤. ابن كمونه: قابل مقدار الجسم و شكله.

يكون الاتصال بنفسه قابلاً للوصل و الفصل و قد بيّن استحالة؛ فالقابل لهما هو مجموع الهيولى و الصورة و هو الجسم. و لا يكفي أن يكون المقتضي للشكل و المقدار هو المجموع؛ و إلّا لزم أن يتساوى الكل و الجزء في المقدار و الشكل لاستوائهما في الجسمية؛ و التالي باطل فالمقدم مثله؛ فتعيّن أن يكون المقتضي للشكل و المقدار إنّما هو الفاعل الخارج؛ و لا يوجد الجسم متخصصاً إلّا به.

و علم من هذا أنّ الصورة لا يجوز أن تكون علة للهيولى و لا آلة و لا واسطة، إذ لو كانت الصورة علة للهيولى لتقدّمت عليها بالتشخص؛ و كلّما تقدّم على شيء بالتشخص فشكّله و نهايته متعيّنة قبله؛ ينتج؛ لو كانت الصورة علة لوجب تعيّن شكلها و مقدارها قبل الهيولى بالذات؛ و التالي باطل لافتقار الشكل و المقدار إلى الهيولى، و الصورة مفتقرة إلى الشكل و المقدار، فتكون الصورة مفتقرة إلى الهيولى؛ لأنّ المفتقر إلى المفتقر مفتقر إلى ذلك المفتقر إليه؛ فلا يجوز أن يكون علة يحتاج إليه.

الوجه الثالث في أنّ الجسم يفتقر في وجوده و تخصّصه إلى فاعل خارج، أنّ الصور النوعية المختلفة - كالصور الفلكية و النارية و الهوائية و غيرها من الصور الطبيعية المختلفة - لو اقتضاها نفس الجرمية الغير المختلفة لزم أن تكون متشابهة في الكل، لاستواء نسبة العلة إلى الكل؛ و التالي باطل فالمقدم مثله؛ فلا بدّ من مخصّص و هو الفاعل الخارج.

فان قلت: لمّ لا يجوز أن يكون في الأجسام معاني مختلفة تقتضي الصور و المقادير و الأشكال و سائر الأعراض؛ و حينئذ لا يفتقر إلى الفاعل الخارج؟ قلت: تلك المعاني المختلفة لا يخلو إمّا أن تكون لازمة لذات الجسم أو لا؛ فإن كانت لازمة، فاللازم لذات الشيء لا يفارقه و لا يقتضي في جزئياته أشياء مختلفة لتشابهه في الكل؛ لكن الأنواع المختلفة و الأشكال و غيرها واقعة في الوجود؛ فوجب أن لا تكون المعاني اللازمة علة للأمور المختلفة. و إن لم تكن

تلك المعاني المختلفة لازمة لذات الجسم، فيكون حصولها للجسم ممكناً؛ و كل ممكن يفتقر إلى مرجع خارج؛ فثبت أنّ هذه المعاني المختلفة التي في الجسم تفتقر إلى مرجع خارج؛ كما قلنا في الصور النوعية وغيرها.

فإن كانت المعاني المختلفة مفيدة لأشياء أخرى، فتكون هي الصور النوعية لا محالة؛ وهي المخصصات الأولى المقومة لوجود الجسم التي ثبت وجودها بالبرهان؛ إذ يمتنع أن يكون لكل أحوال أحوال إلى ما لا يتناهي موجودة معاً؛ فالحق أنّ الجسم لما كان من المفارق، فجميع أجزائه وأعراضه اللازمة والمفارقة منه؛ وأنه ليس في الجسم إلا استعداد الفعل فقط؛ والمفارق هو الفاعل لذلك مطلقاً؛ وسيأتي تحقيقه.

[في أنّ النهاية اللازمة للجسم ليست بمقومة للجسم]

والنهاية اللازمة للجسم - قد عرفت أنّها - ليست بمقومة للجسم لوجوه^١ منها؛ أنّ النهاية عدمية ولا شيء من العدمي بمقوم للجسم؛ فلا شيء من النهاية مقومة للجسم.

ومنها، أنّ الجسم عقل مع الشك في نهايته؛ وكل ما عقل مع الشك في نهايته لا يتقوم ذاته بالنهاية؛ ينتج من الأول: إنّ الجسم لا يتقوم ذاته بالنهاية.

وبيان الصغرى، أنّ الجسم لو لم يشك في نهايته لم يفتقر إلى برهان يدل على تناهي الأجسام والأبعاد.

وأما بيان الكبرى، فإنّ كل ما عقل بدون شيء لا يكون ذلك الشيء من مقوماته، لما عرفته في أول المنطق.

ومنها، أنّه لو كانت النهايات مقومة للجسم، لما أمكن أن يوجد بدونها؛ والتالي باطل فكذا المقدم؛ واللزوم تبين في المنطق.

وأما بيان بطلان التالي، فلوجود الجسم الكروي بدون الخط والنقطة، والدائرة بدون النقطة، فلو كان الخط والنقطة مقومين للسطح والخط، لما وجد

١. بركرفته از ابن كموته، صص ٣٣٦ - ٣٣٧.

بدونهما؛ و ما يفرض من وجود الخط عند حركة الكرة، كالمحور و المنطقة، أو عند قطع، فليس ذلك بواجب الحصول في الجسم؛ فلو كان الخط و النقطة مقومين لوجب حصولهما في الجسم و السطح بالفعل؛ على أنّك قد عرفت أنّها لا وجود لها في الأعيان و لا في الأذهان أيضا.

[الإعترضات و المؤاخذات الواردة على هذا الفصل]

و أمّا ما يرد من الاعتراضات و المؤاخذات على هذا الفصل، فنقول^١ :
 إنّ ما ذكرتم من البراهين على امتناع خلق الهيولى عن الصور، و استدلالكم بذلك على كون الصور مقومة لوجود الهيولى، ليس بصحيح؛ فإنّ امتناع الخلو عنها لا يدل على تقويمها بها؛ و لو كان امتناع الخلو عن الشيء موجبا لتقوم وجوده لكانت الأعراض اللازمة، كالزوايا الثلاث للمثلث، و الزوجية للأربعة - و هي التي يمتنع انفكاكها عن موضوعاتها - مقومة لوجود تلك الموضوعات و ذلك محال؛ لأنّ هذه اللوازم تابعة لموضوعاتها، حالة فيها غير قائمة بذاتها و لا مستغنية عنها؛ فلا يمكن أن تكون علّة لوجودها و لا مقومات الوجود.

ثم إنّ ما ذكرتموه من الحجة، يتوجّه في المقدار أو الوضع؛ هكذا: الهيولى أو الجسم لو تجردت عن المقدار أو الوضع إن صحت الإشارة إليها، فلها مقدار و وضع و قرّضت مجردة عنهما هذا محال؛ و إن لم تصح الإشارة إليها فحصل لها مقدار و وضع؛ فحصولها في جميع الأمكنة أو لا شيء منها محال^٢؛ أو في بعض دون بعض فهو ترجيح من غير مرجّح كما ذكرته في الصورة؛ و كذلك يمكنك أن تجرد هيوليين أو جسمين عن المقدار؛ إمّا أن يتكثر دون مميز؛ أو يتحدّا و يتمزجا دون المقدار؛ أو يبطل أحدهما دون الآخر و الكل محال.

١. برگرفته است از سهروردی در حکمة الإشراق، ص ٨٣.

٢. ن: بحال.

و يلزم من ذلك أن يكون المقدار أو الوضع صورة؛ أو ما ذكرتم من الصور أعراضاً، لاستواء الحجة إليهما.

ثم قولكم: إنَّ الهيولى إذا فرضناها مجردة و كانت غير مشار إليها، ثم فرضنا حصول الصورة فيها، فمحال أن لا تحصل في شيء من الأحياء أو تحصل في جميعها.

قولكم: و محال أن تحصل في حيز دون حيز لعدم المخصص بذلك؛ فيه نظر فإنه يلزم من ذلك أن لا تحصل الهيولى متخصصة بصورة و وضع دون أن يكون لها مخصص؛ لأنه يلزم من ذلك أن لا يتصور خلق الهيولى عن الصورة، فيكون امتناع لبس الصورة و التجرد لعدم المخصص بجيز، حتى لو أمكن أن يكون لها مخصص لجاز تجردها؛ فيكون قد علل امتناع الشيء بذاته لامتناعه بغيره؛ و هو من جملة المغالطات.

و على تقدير أن يكون امتناع الخلو لذاتها، لا يلزم أن تكون الصور مقومة لوجود الهيولى؛ لأنَّ المثلث يمتنع خلوّه عن الزوايا الثلاثة لذاته و مع ذلك فليست الزوايا الثلاثة مقومة لوجود المثلث و لا صورة له.

ثم إنَّ الصور المنطبعة باعترافكم ليس قيامها بنفسها بل بمحلها؛ و معنى قيامها في محلها هو أنَّ وجودها فيه؛ فكيف يمكن أن يكون لها تقدّم ما على الهيولى المحتاجة إليها في الحلول؛ و لو كانت علة ما لكان وجوبها قبل وجوب الهيولى؛ فيكون مع وجوب الصورة إمكان كون الهيولى؛ و كل ممكن أن يكون ممكن أن لا يكون؛ فمع وجوب الصورة عند العلية إمكان كون الهيولى؛ و يلزم من ذلك أن تكون مستغنية عن المحل و هو محال.

و لما منعتم أن تكون الصورة علة مطلقة للهيولى لاحتياجها إلى التناهي و الشكل المحتاجين إلى الهيولى، فيجب أن تمنعوا كونها علة ما و متقدمة عليها تقدماً ما؛ فإنه يلزم من كونها متقدمة تقدماً ما بحسب تعين الهوية بالتناهي؛ و من كونها جزء العلة ما يلزم من كونها علة مطلقة؛ فوقعتم فيما هربتم منه. و من

رجع إلى عقله وترك التعصب عرف بأدنى نظري أن حاجة الحال - وهو الصورة - إلى المحل أظهر وأوضح من حاجة المحل - وهو الهيولى - إلى الصورة؛ لأن الحال لا يمكن أن يتصور مستغنياً عن المحل؛ والمحل فيمكن أن يتصور مستغنياً عن الحال.

^١ ثم هذه الصور^٢ التي زعمتم أنها جوهر غير قائم بذاته بل قيامها بمحلها، يبطل ببطلان المقدار الذي هو عرض عندكم؛ وكيف يبطل الجوهر ببطلان العرض؛ وليس العرض جزءاً للجوهر من حيث هو جوهر، ولا هو تمام ماهيته أيضاً.

و أمّا برهان [امتناع]^٣ تجرد الهيولى عن الصورة، فإنه لا يدل على امتناع تجردها عنها مطلقاً؛ بل إنما يدل على امتناع أن تكون الهيولى مجردة ثم يقارنها الصورة بعد ذلك؛ فإنه لو قال قائل: إنه يجوز أن يتجرد البعض من الهيولى عن الصورة و يبقى كذلك دائماً، من غير أن يقارنها صورة أخرى، لم يكن هذا البرهان دافعاً لدعواه؛ إلا أن يضم إلى البرهان زيادةً وهي أنه إذا اقترن ببعض الهيوليات صورةً جسمية، ولم يقترن بذلك البعض الآخر شيء منها، مع كون الطبيعة الهيولية طبيعةً واحدةً مشتركة، لزم أن يكون في الهيولى تكثرٌ و انقسامٌ من غير انضمام صورة إليها و هو محال؛ و من هذا المجموع تحدد النفس امتناع تجرد الهيولى عن الصورة مطلقاً.

و قولهم^٤: لو تجردت الهيولى عن الصورة إن انقسمت، فهي مقدار و فرضت مجردة؛ و إن لم تنقسم فعدم الانقسام إن كان لذاتها و جب أن لا تقبل القسمة أصلاً؛ و فيه نظر؛ فإنه يمكن أن يكون عدم قبولها للقسمة ليس لذاتها بل لعدم شرط القسمة و هو المقدار لا غير؛ كما يكون فرض الزوايا في السطح ممتنعاً دون الخط؛ و لا يمكنك أن تورد مثله في الصور النوعية؛ كما تقول: لو تجرد الجسم عن الصور النوعية، فإما أن يكون قابلاً للانقسام و التشكل

٢. ب: الصورة.

١. ن: يمكن؛ م: ممكن.

٣. حكمة الإشراف، ص ٨١.

٣. نسخه ها: - امتناع.

بسهولة أو بعسر؛ أو لا يقبلهما؛ وأيما كان لزمه ذلك لذاته؛ فلا يتصور عليه غيره فكان يجب أن يعم.

فإذا قيل عليه إنَّ عدم قبوله للقسمة، إنَّما كان لعدم شرط القبول بسهولة أو بعسر، وهو الخلق عن الكيفيتين الانفعاليتين؛ إذْ قبوله للقسمة بسهولة إنَّما هو لعدم المانع وهو الصورة الفلكية أو الصلبة.

وهذا ليس بصحيح؛ لأنَّ الصور النوعية غير مفيدة للمقدار والشكل وإلا لزم أن يستوي مقدار الكل والجزء وأن يتساوى مقادير أشخاص النوع الواحد وليس كذا؛ بل الواهب للكل من الصور والمقادير والأشكال وسانئ الأعراض هو المفارق؛ وسيأتي تحقيق الصور النوعية^١. فهذا هو الكلام التام^٢ في الهيولى و[الصورة]^٣.

[إثبات الهيولى على ما هو مفهومها]

والأمر^٥ الذي يجب، هو إثبات الهيولى على ما هو مفهومها؛ وهو أمر قابل للصور والهيئات الجسمانية؛ واتفق الكل على إثبات هذا المفهوم ولم يتنازع فيه أحد؛ لأنَّ الأمور الكائنة الفاسدة من الصور والهيئات، إذا كانت بالفعل وهي مع^٦ ذلك قابلة للعدم، فيجب أن تكون قوة وجودها وعدمها في غيرها وهو ما يقبلها ويحملها؛ وإلا فالشيء الواحد من حيث إنَّه بالفعل لا يجوز أن يكون نفسه بالقوة لنفسه بل^٧ المحل القابل من حيث ذاته بالفعل؛ فيجوز أن يكون بالقوة بالنسبة إلى^٨ أمر آخر فيه؛ لأنَّه يكون فيه قوة وجود نفسه وعدمها؛ فقد دلَّت الصور والهيئات المتبدلة على وجود ما يقبلها. ويكون غير حادث ولا قابل للعدم؛ وإلا لزم أن يكون له محل فيه قوة وجوده وعدمه وذلك محال؛ فإنَّ الفاعل الذي لا يتغيَّر إنَّما يحدث منه شيء لاستعداد القابل أو ما يكون في حكمه؛

١. م: إن شاء الله تعالى.

٢. نسخه ها: الصور.

٣. ع: من.

٤. ن، ب: + حصول.

٥. ن، ب: أو.

٦. ن: - التام.

٧. ن، ب: + المهم.

٨. ن: بلي.

فلو كان القابل حادثاً لاحتاج إلى قابل آخر و لزم التسلسل.
فقد ثبت هذا القابل بهذا البرهان - و سنبينه ببراهين أخرى فيما بعد - و
يبتني عليه كثير من المسائل المهمة، كثبوت المبدأ الأول؛ فنقول:
الهيولى لها صور مختلفة لا يقتضيها ذاتها لما بين؛ فيحتاج إلى مفيد من
خارج؛ فالهيولى سواء كانت نفس الجسم أو أبسط، لا تتميز إلا بالصور.
و النزاع الواقع في القابل ليس في وجوده؛ و لأنَّ القابل لجميع الصور و
الأعراض هو الجسم؛ بل النزاع وقع في أنَّ ذلك القابل هو الجسم نفسه أو أمر
أبسط.

و الذين يقولون ببساطته، يطلقون القبول على الجسم أيضاً؛ فيقولون:
هيولى أولى و هو الأمر البسيط، و هيولى ثانية و هو نفس الجسم؛ و هذا النزاع
بعد إثبات مفهوم القابل المفترق إليه في كثير من الأمور المهمة لا يضر في
الأغراض الطبيعية و الإلهية و لا يتوقف في الأمور المهمة بسبب وقوع الشك
في أمور غير مهمة؛ فالحق أنَّ الهيولى هو نفس الجسم و هو المقدار؛ و لا وجود
للصورة الجسمية و النوعية الجوهرية؛ و أن ليس في الجسم إلا الهيئات فحسب؛
و أنَّ بعض تلك الهيئات تُغيّر جواب ما هو و بعضها لا يغيّر؛ فلك أن تسمي ما
يغيّر الجواب «صوراً نوعية» و هي المخصصات الأولى، و غيرها «توابع»
للتخصيص؛ و ما لا يغيّر «هيئات» و لك أن تسمى المجموع هيئات، إلا أنَّ مرتبتها
ليست واحدة؛ فإنَّ الهيئات المغيّرة لجواب ما هو هي^١ المخصصات الأولى
للأمر الكلي و الباقية توابع للتخصيص.

الفصل الخامس

في تناهي الأبعاد

هذه^١ المسألة أحد مقاصد هذا العلم وهي من المهمات والمبادئ؛ والذي يبتني عليها من الطبيعيات مسألة إثبات محدّد الجهات؛ ومن الإلهيات مسألة امتناع انفكك الصورة - وما يتبعها وهو المقدار - عن الهيولى^٢.

و يجب نهاية جميع الأبعاد سواء فرضناها في ملاً أو خلاً إن أمكن وجوده أو في الذهن.

و علّل بعضهم تناهي الامتداد الذي في الذهن، بكونه في آلة جسمانية متناهية فيتناهى^٣.

و هو فاسد فإن الامتداد المذكور ليس حالاً في الآلة الجسمانية وإلّا جاز انطباع العظيم في الصغير؛ وأما كوننا نتصور الامتداد الغير المتناهي [فهو]^٤ من حيث مفهوم اللانهاية مجملاً؛ وأما أحوال الامتدادات الذهنية وما لها من الخواص، فسنكتشفه في الموضع اللائق به، إن شاء الله تعالى.

١. م: اعلم أنّ هذه.

٢. برهرفته است از شرح الإشارات، ج ٢، ص ٥٠ ع

٣. م: + قبلها هي. ٤. تصحيح قياسى.

[البرهان على تناهي الأبعاد]^١

و احتجوا على تناهي الأبعاد - كيف ما كانت - ببراهين:

البرهان الأول^٢: لو أمكن وقوع الأبعاد الغير المتناهية لكان ما لايتناهي

محصوراً بين حاصرين؛ و التالي باطل فالمقدم مثله.

و الشرطية تتبين بأنه لو صح اللانهاية لكان لنا أن نخرج من نقطة واحدة^٣ خطين على سبيل الانفراج على نسبة واحدة يذهبان إلى غير النهاية؛ فيكون الانفراج الذي بينهما غير متناه أيضاً؛ لأن الانفراج يزداد بحسب زيادة مقدار الخطين؛ فكلاً^٤ ازداد مقدار^٥ الخطين ازداد الانفراج؛ و كلاً نقص مقدار الخطين نقص ذلك الانفراج؛ فإذا كان الخطان غير متناهيين فبالضرورة يكون الانفراج الذي بينهما غير^٦ متناه؛ إذ لو كان الانفراج متناهياً^٧ و الساقان غير متناهيين، لزم أن لا يكون^٨ انفراج الساقين مناسباً للساقين؛ لأن للمتناهي إلى المتناهي نسبة؛ فتكون نسبة الانفراج المتناهي إلى الساقين الغير المتناهيين نسبة متناه إلى متناه و ذلك محال؛ فنهاية الانفراج محال أيضاً؛ فالانفراج غير متناه يذهب بحسب ذهاب الساقين الغير المتناهيين؛ فيلزم بالضرورة أن يكون ما لايتناهي محصوراً بين حاصرين و هما الخطان؛ و يمتنع أن يكون ما لايتناهي محصوراً^٩ بين خطين^{١٠} حاصرين؛ فقد ثبتت الشرطية و ظهر بطلان التالي.

فإن قلت: لا أسلم أن المحال لزم من فرض لا تناهي الامتدادات فقط؛ بل منه و من فرض الساقين على الصورة المذكورة فيكون المجموع هو المحال؛ و

١. رجوع شود به: ابن كمونه، ص ٣٢٥ به بعد؛ الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، مقاله ٣،

فصل ٧ و ٨، ص ٢٠٩ به بعد؛ شرح الإشارات، ج ٢، ص ٦٠ به بعد؛ المباحث المشرقية، ج ١، ص

٣٠٠ به بعد. ٢. المشرق، همان، ص ٣٤.

٣. م: - واحدة.

٤. م: - وكلاً.

٥. م: - غير.

٦. م: - أن يكون.

٧. ن، م: - خطين.

٨. م: - إذ لو كان الانفراج متناهياً.

٩. ب: محصولاً (در هر دو مورد).

حينئذ لا يلزم من استحالة المجموع عدم استحالة تناهي الامتدادات، لجواز أن يكون المحال لازماً من فرض وقوع الساقين المنفرجين على الهيئة المذكورة. والجواب أن كذب كل مجموع إنما هو بكذب بعض أجزائه؛ فإذا لزم المحال من المجموع الكاذب فكذبُه إن كان لكذب سلب نهاية الامتدادات، فذلك هو مطلوبنا؛ وإن كان لكذب وجود فرض مثل هذين الساقين فقط، فليس بصحيح لأنه على تقدير سلب النهاية عن امتداد العالم يكون هذان الساقان المفروضان واقعين في الأعيان في نفس الأمر.

وهذا البرهان هو برهان الإشارات^١ بعينه إلا أنه هاهنا أوضح وأقل مقدمات؛ وهناك أصعب وأكثر مقدمات، وفي إتمامه عسر.

البرهان الثاني^٢: لو كانت الأبعاد غير متناهية، كان لنا توهم امتداد غير متناه؛ فنأخذ تارة كما هو غير متعين^٣؛ وتارة نقطع منه قدرًا متناهياً من وسطه؛ ثم نوصله في الوهم ونتوهم أنهما خطان أطبق أحدهما على الآخر.

فإن ذهبنا إلى غير النهاية من غير تفاوت، يلزم أن يكون الناقص مساوياً للزائد والجزء للكل؛ فإن الامتداد المفروض أنه غير متناه هو جزء من مجموع القدر المتناهي مع نفس ذلك الخط؛ فإذا كان المقطوع منه يساوي المجموع من نفس الخط وما ضممنّا^٤ إليه من المقطوع، يكون الكل مثل الجزء وذلك محال.

وإن وقف أحدهما وذهب الآخر، فقد وقع التفاوت بذهاب أحدهما وانصرام الآخر؛ فيتناهى أحدهما والآخر زاد عليه بقدر متناه؛ وما زاد على المتناهي بمتناه فهو متناه؛ فالامتداد الذي هو العالم المفروض أنه غير متناه فهو متناه؛ وذلك هو المطلوب.

وأوردوا على هذا البرهان^٥ أن القطع والوصل المذكور فيه يقتضي أن يكون هناك حركة؛ ولا يتصور ذلك فيما لا يتناهى؛ لاستلزام الحركة حركة

١. شرح الإشارات، ج ٢، صص ٦١-٧٢ با استفاده از شرح فخر رازی.

٢. المشارع، همان، ص ٣٢.

٣. ن، ب: متغير.

٤. م: ضمها.

٥. المشارع، همان، ص ٣٢.

جميع الخط الغير المتناهي؛ وما لا آخر له فلا يتم فيه حركة أصلاً.
و أجاب بعضهم^١ بأن حركة الغير المتناهي ممكن لكونه^٢ جسماً.
وهو خطأ^٣، فإن الخط الغير المتناهي إذا حُرِّك إلى اللانهاية حتى لا يبقى فيه
فرجة فلا بد وأن يخلَى من ذلك الجانب الآخر بقدر ما يحرك إليه من هذا الجانب؛
وهكذا الحكم في الخط الذي على الجانب الآخر فلزمت النهاية؛ ثم إن غير
المتناهي، إن فضل^٤ عنه أين، فإذا تحرك إليه خلَى من الجانب الآخر بقدر ما
يشغله؛ فيتناهي من جانب التخليّة ومن هذا الطرف الآخر فيتناهي^٥ من
الجانبين.

وقوله^٦؛ إن غير المتناهي يقبل الحركة لكونه جسماً فإن كل جسم يقبلها؛
فهو^٧ فاسد؛ فإنه يجوز أن يمكن على الشيء أمر بحسب جهة عامة فيه ولا يمكن
ذلك بحسب جهة أخرى؛ فإن الأفلاك تقبل الحركة المستقيمة والخرق^٨ والكرون
والفساد من حيث الجسمية؛ ويمتنع عليها ذلك^٩ من جهة خاصة كالصور
النوعية؛ فليس كل ما يمكن على العام يمكن على ما تحته من الخاص؛ فكذلك
فيما نحن فيه؛ فإن^{١٠} كل جسم يمكن عليه الحركة من جهة جسميته ويمتنع
عليه ذلك باعتبار كونه غير متناه.

والجواب^{١١} أن الحذف والقطع لم تأخذهما في الأعيان لاحتاج إلى الجذب
والمدّ والوصل بالفعل؛ بل تأخذ الامتداد الواحد الذي فرضناه غير متناه في
الوهم^{١٢} كما هو تارة، ومحذوفاً عنه قدرأ متناهياً أخرى؛ فينظر الوهم إلى ذلك

١. همان.

٢. ب: - حركة جميع الخط الغير ... وأجاب بعضهم بأن حركة الغير المتناهي ممكن لكونه.

٣. همان.

٥. ن: قتناهی (در هر دو مورد).

٧. ن: و هو.

٩. م: - ذلك.

١١. همان، ص ٣٣.

١٢. م: - في الوهم.

٦. م: فصل.

٨. ن: الحزق.

٩. م: بأن.

الامتداد دون عشرة أذرع مثلاً مرة، ومعها^١ أخرى؛ وحينئذ لا يحتاج إلى جذب ومد وصل وحركة في الأعيان ليلزم ما ذكرتموه من المحذور.

وهذا البرهان يتم في كل سلسلة مركبة من أعداد مجتمعة في الوجود و لها ترتيب وضعي، كمسألتنا؛ أو كان لها ترتيب طبيعي، كالعلل والمعلولات و الصفات والموصوفات؛ فيأخذ العقل هذه السلسلة كما هي تارة، وبدون قدر متناه أخرى؛ ثم يوصل ما بينهما أخرى بالوهم، ويتوهم كأنهما سلسلتان أطبقنا إحدیهما على الأخرى^٢.

فإن كان بإزاء كل واحد من هذه السلسلة واحد من الأخرى من غير تفاوت، لزم أن يكون الناقص مساوياً للزائد وهو محال؛ وإن تفاوت فيقع التفاوت في الطرف فيتناهى أحدهما ويزيد الآخر عليه بقدر متناه؛ وما زاد على المتناهي بمتناه فهو متناه؛ وصورة القياس أن تقول: لو صح وجود سلسلة مجتمعة في الوجود مترتبة لكان الناقص مساوياً للزائد؛ أو يكون الغير المتناهي يزيد على المتناهي بمتناه؛ والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم.

البرهان الثالث: لو صح وجود الأبعاد الغير المتناهية، لكان لنا أن نفرض كرة خرج عن مركزها خط غير متناه مقاطعاً لخط آخر غير متناه؛ ولا محالة يكون الخط الخارج عن المركز ملازماً للمركز من جهة النهاية؛ فإذا تحركت الدائرة تحرك الخط الخارج عنها؛ لملازمته المركز؛ فينتقل عن التقاطع إلى المسامطة الحادثة بعد أن لم يكن؛ وكل حادث - بعد أن لم يكن - له أول، فالمسامطة لها أول؛ ولا يتصور ذلك إلا على نقطة معينة من الخط الخارج تنتهي المقاطعة عندها؛ ويحدث أول المسامطة وهي آخر نقطة في الخط الخارج؛ ينتهي عنده التقاطع؛ وكل نقطة في الخط الخارج فرضت أنها أول نقطة المسامطة، والمسامطة^٣ مع النقطة التي فوقها تكون قبلها؛ لما ذكر أقليدس أن لنا أن نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم، فيكون المفروض أنه أول نقطة مسامطة

٢. ن: أحدهما على الآخر.

٤. ن: فالمسامطة.

١. م: - ومعها.

٣. همان، ص ٣٤.

الخط اللازم للمركز لنقطة الخط الخارج عنه ليس هو أول نقطة المسامطة؛ وكذلك الحال في المفروض أنه آخر نقطة المسامطة وهي النقطة التي يقع عليها تقاطع الخطين ليست آخر نقطة التقاطع أيضاً؛ بل يكون بعدها نقطة أخرى يتقاطع عليها الخطان إلى غير النهاية وهو محال.

فلو كانت الأبعاد الجسمانية غير متناهية لزم أن يحصل في الخط نقطة هي أول نقطة المسامطة وأن لا يحصل فيه ذلك؛ وأن يحصل فيه نقطة هي آخر نقطة المسامطة وأن لا يحصل؛ وذلك جمع بين التقيضين وهو محال؛ ويتضم إلى هذا المحال محال آخر وهو أن لا يتم حركة دورية أصلاً لعدم تخلُّص أحد الخطين عن الآخر^١؛ وظاهر تمامها.

فان قلت: ما برهان مسامطة النقطة الفوقانية قبل التحتانية؟

قلت: البرهان يظهر من مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن الخط الخارج عن المركز إذا كان متناهياً وموازياً^٢ لخط آخر، خارج غير متناه و تحركت الكرة انتقل الخط من الموازاة إلى المسامطة ثم تزول المسامطة و تنتقل من نقطة إلى أخرى تحتها إلى أن يقوم الخط المتناهي على ذلك الخط الغير المتناهي.

المقدمة الثانية: ما صدر به أقليدس كتابه أن لنا أن نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم^٣؛ وحينئذ فكل نقطة في الخط الغير المتناهي يمكن أن نصل بينها وبين مركز بخط مستقيم؛ فإذا تحرك الخط المتناهي من الموازاة إلى المسامطة فينطبق على الخط الواصل بين تلك النقطة ومركز الكرة، وهذا الانطباق يكون قبل انطباقه على الخط الواصل بين النقطة التحتانية ومركز الكرة؛ ويكون انطباق ذلك الخط على هذه النقطة التحتانية أيضاً، قبل انطباقه على ما تحتها و

١. ن، ب: بآخر. ٢. م: - عن الآخر.

٣. ن، ب: - المقدمة. ٤. ن: موازي.

٥. ب: - فيكون المفروض أنه أول نقطة مسامطة الخط اللازم للمركز ... المقدمة الثانية: ما صدر به أقليدس كتابه أن لنا أن نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم.

هكذا إلى آخر نقط الخط وهذا ندر كه بالمشاهدة الحسية عند التشكيك.

وقد زعم فخرالدين أنَّ هذا البرهان وهو «برهان الكرة و المسامطة» يدل على كون الأبعاد غير متناهية؛ لأننا نفرض الكرة المذكورة كرة العالم وأعظم خطوطها المستقيمة محور العالم؛ ثم نفرض خطاً آخر خرج من مركزها موازياً^١ للمحور؛ فإذا تحركت الكرة بحيث يصير طرف هذا الخط المتناهي - الذي كان موازياً - مسامطاً لطرف المحور؛ فتحدث عند المركز زاوية بسبب ميل الخط المتناهي عن الموازية إلى مسامطة طرف المحور؛ وتكون هذه الزاوية الحادثة قابلة للقسمة إلى غير النهاية؛ فإذا أخرجنا من هذه الزاوية خطاً على زاوية أضيق، فيسامت طرفه نقطة فوق طرف محور العالم؛ وهكذا نخرج الخطوط من هذه الزاوية؛ فكلما^٢ كانت أضيق كانت المسامطة أبعد؛ فتكون هذه المسامطات واقعة فوق محور العالم، فيدل على عدم تناهي العالم^٣.

ثم قال^٤ - سامحه الله^٥ - إننا لو فرضنا أننا واقفون على طرف العالم الجسماني، فإننا نُمَيِّز بين قدامنا وخلفنا ويمينا ويسارنا بالبديهة بحيث لا يمكننا^٦ أن نشكك أنفسنا ولا يشككنا غيرنا في ذلك كما لا يمكننا أن نشكك في الأمور البديهية.

قال^٧: وهذه القضية أقوى عند الفطرة الأولى والعقل السليم الذي

١. ن: مواز. ٢. م: وكلما.

٣. چنین استنتاجی در شرح الإشارات، ج ٢، ص ٦٠ به بعد؛ شرحی الإشارات، شرح فخررازی، ص ٢٩ به بعد؛ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٩٦ تحت عنوان: «مسألة: الأجسام متناهية خلافاً للهند»؛ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٣٠٠ به بعد؛ وجود ندارد.

٤. رازی در المباحث المشرقية، ج ١، ص ٣٠١ ضمن نقل احتجاج قائلان به نامتناهی بودن ابعاد، گفته است: «و الثاني أن إنساناً لو وقف على طرف العالم» و بعداً در ص ٣٠٢، آن را رد کرده است.

٥. م: - سامحه الله.

٦. م: بحيث يمكننا.

٧. فخررازی این استدلال را نیز در المباحث، همان، ص ٣٠٠ به عنوان اولین دلیل طرفداران نامتناهی بودن ابعاد، نقل و در ص ٣٠٢ سعی کرده است که آن را رد کند.

لم يتشوش باعتياد المجادلات و كثرة الشكوك و الإلْف بالشبهات، و الإلْف بما يدسُّ الفطرة من المقدمات التي ركبتم منها برهان تناهي الأبعاد؛ فعلمنا أنَّ هذه المقدمة أولى بالقبول من مقدماتكم تلك.

و الجواب عن الأول^١: إنَّ خروج خطين متوازيين^٢ من نقطة واحدة غير ممكن فبطل ما بُنى على ذلك من التوهّمات الكاذبة و الخيالات الفاسدة؛ و على تقدير جوازه، فالبرهان قد قام على تناهي الأبعاد؛ فما ذكره من الوهم غير مطابق للعقل فلا يلتفت إليه؛ و الأوهام الصحيحة هي التي تصدر عن طاعة العقل كما فرضنا نحن في التوهّمات التي بنينا عليها تناهي الأبعاد؛ فإنّه على تقدير صحة مذهب الخصم أنَّ الأبعاد غير متناهية، يصح ما ذكرناه من الفرض الوهمي.

و بهذا يندفع ما ذكره في السؤال الثاني، فإنَّ توهّمك أنَّك على طرف العالم وهمٌ كاذبٌ يكذبه البرهانُ و الوجود و لا يعضده العقل. و قولك: نميّز بين قدامنا و سائر الجهات، ليس بصواب. فإنَّ القدام و الخلف و سائر ما ذكره يستدعي جهة و صوباً و حيّزاً يكون فيه عند كونك على طرف العالم و لا جهة و لا صوب^٣ هناك؛ فكيف تورّد أمثال هذه الترهّات التي لا حاصل لها و لا روح فيها! و لو كان هذا الرجل من الحكماء و^٤ المتألّهين أو تنوّرت نفسه بشموس الحكمة و أنوارها لذنب عنهم و لتعصّب لهم في تميم براهينهم و أجاب عن الشكوك الواردة على كلامهم، و لظهر^٥ من كلامهم رسوخ أنوار الحكمة في قلبه و لكن «كُلٌّ ميسرٌ لما خُلِقَ له».

و في إتمام هذا البرهان صعوبة من جهة أنّه يحتاج أن يثبت فيه أنَّ حركة الجسم الغير المتناهي ممكن و لا نقدر على إثبات ذلك.

١. بنا بر آنچه در پاورقی قبل نقل شد پاسخهای شهرزوری به صورت خطاب و عتاب به فخر رازی که چنین سخنانی را نگفته است، چندان مناسب نمی نماید.

٢. م: فلا صوب.

٣. ن، ب: متولدین.

٤. ب: و يظهر.

٥. م: أو.

و قولهم: إنَّ إتمام الحركة الدورية ظاهر وقوعها، لا يكفي هذا القدر؛ بل يحتاج أن يقول: إنَّ حركات الدوائر التي خرجت منها الخطوط الغير المتناهية، يصحَّ وقوعها في الوجود و يتعذر إثبات ذلك؛ بل الحق أنَّ الجسم إذا تحرَّك بالاستدارة، فسواء تمَّتْ حركته أو لم تتمَّ فهو متناه؛ أمَّا إذا تمَّتْ فهو ظاهر؛ و أمَّا إذا لم تتمَّ فعند حركته من المبدأ قدر شبرٍ فلا بد وأن يخرج كل جزء^١ مفروض عن حيِّزه؛ لأنَّه جسم واحد متصل؛ فيخرج جميع أجزائه عن حيِّزه فكانت الحركة آتية على جميع الأجزاء في زمان متناه؛ فيلزم تناهيه بالضرورة و إن لم تتمَّ الحركة الدورية.

و اعلم أنَّ برهان حركة الدائرة إنَّما يلزم منه استحالة وجود الأبعاد الغير المتناهية، عند كون الجسم المستدير، الخارج من مركزه خطَّ غير متناه، مقاطعاً لآخر غير متناه، متحركاً بالحركة المستديرة؛ و لا يلزم من ذلك استحالة وجود الأبعاد الجسمانية الغير المتناهية كيف كان، أو أن يكون وجود الأبعاد الغير المتناهية بدون هذا الفرض محال؛ إلَّا أن يقتدر^٢ بالبرهان حدس صائب يحصل منهما الجزم.

البرهان الرابع: لو كانت^٣ الأبعاد غير متناهية لكان هناك حيثيات و نقط غير متناهية؛ فلا يخلو إمَّا أن لا يكون بين أيّ واحد و واحدٍ من تلك حيثيات متناه أو يكون؛ فإن لم يتناه، لزم أن يكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين هما الطرفان و ذلك محال؛ و إن تناهى ما بين أيّ حيثية مع أيّ حيثية كان من هذه حيثيات المستغرقة العديم^٤ النهاية سواء كانت قريبة أو بعيدة، اشتملت على حيثيات الأخرى أو لم تشتمل، لزم أن يكون الكل متناهياً؛ فالأبعاد المفروضة أنَّها غير متناهية متناهية.

و ليس هذا حكماً على الكل المجموعي بما في كل واحد واحد من آجاده؛ فإنَّك إذا قلت ما بين كل واحد و واحد دون الذراع، فإنَّه لا يلزم أن يكون الكل دون

٢. م: يقرن.

١. ب: - جزء.

٣. ن: لعدم.

٤. ب: كان.

الذراع؛ لأن كل واحد واحد يتناول الآحاد على الترتيب فلا يلزم أن يكون الكل دون الذراع؛ وأما إذا قلت ما بين أي واحد وأي واحد كان دون الذراع، فإنه يلزم أن يكون الكل دون الذراع؛ لأن أي واحد وأي واحد كان، لا يتناول الآحاد على الترتيب؛ بل يتناول أي واحد كان مع أي واحد كان؛ وحينئذ يلزم ما ذكرنا.

البرهان الخامس^١: لو كانت الأبعاد غير متناهية لكانت سعة العالم من^٢ جميع الجهات غير متناهية؛ فلنفرض جسماً مستديراً كالتُرْس متناهياً^٣، خرج عن مركزه ستة أجسام دقيقة كالخطوط إلى غير النهاية بحيث تقسم سعة التُرْس و هو العالم بستة أقسام متساوية؛ فكلما ازداد البعد بين تلك الخطوط ازدادت^٤ السعة بينها؛ والانفراج على نسبة ذهاب الخطوط فيما بين كل خطين منها إن لم يكن متناهياً لزم أن يكون ما لا يتناهي محصوراً بين حاصرين و هو محال؛ وإن كان ما بين كل خطين من تلك الأقسام الستة المتناهية متناهياً - لانحصارها بين تلك الخطوط - فيكون مجموع الأقسام متناهياً؛ لأن مجموع المتناهيات متناه؛ فسعة العالم و هي الأبعاد الجسمانية متناهية و هو المطلوب. و هو من استخراج الشيخ الإلهي^٥ و زعم أنه أجود من برهان ساقى المثلث و من غيره لكون الترس موجوداً؛ و كل جانب منه يحاذي طرفاً من العالم؛ و الامتدادات على جوانبه، لها ذهاب إلى غير النهاية؛ فلا يتمكن الخصم من المنع كما في ساقى المثلث.

البرهان السادس على تناهي الأبعاد: يجب أن تعلم أن الجسم البسيط إذا تناهى من جهة فلا بد و أن يتناهى من جميع جهاته؛ لكون الطبيعة الواحدة

١. المشارع، همان، ص ٣٩.

٢. ب: منه.

٣. الألواح العمادية: - متناهياً.

٤. ب: لازدادات.

٥. ابن كمونه نیز در شرح التلویحات، ص ٣٢٦، می گوید: سهروردی این استدلال را در برخی از کتابهایش با بیانی لطیف توضیح داده، اما نامی از آن نبرده است. این دلیل در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ٤، الألواح العمادية، اللوح الأول، ص ٣٩، آمده است و سهروردی در پایان گفته است: «و یذکرون هاهنا حججاً آخر مشهورة و لكن هذا الذي وقع لنا أظهر».

لا يختلف مقتضاها بأن يقتضي نهاية طرف ولا نهاية آخر؛ ولكن هذا لا يدل على أن جميع الأجسام أو كل جسم منها متناه؛ وإنما يدل على أن كل جسم تناهى من جهة فإنه يتناهى من الجهة الأخرى.

إذا عرفت هذا، فنقول: قول القائل: «كل جسم غير متناه»، ليس بصحيح؛ فإن بعض الأجسام، كالكوكب وبعض الأفلاك و سائر المكونات^١، متناهية؛ فإذا كنّا في وسط عالم الأجسام فيكون كل جسم واقعاً على جهة من جهاتنا؛ وكل ما وقع على جهة من جهاتنا فهو متناه من تلك الجهة التي تليها؛ وكل ما تناهى من تلك الجهة تناهى من جهة واحدة؛ وكل ما تناهى من جهة واحدة فإن كان ذلك الجسم بسيطاً فقد علم أنه إذا تناهى من جهة تناهى من جميع الجهات؛ وإن كان ذلك الجسم مركباً فتركيبه عن البسائط الباقية فيه الغير الفاسدة - إذ لو فسدت البسائط فيه لم يكن مركباً بل بسيطاً - فيكون حكمه حكم جميع البسائط الواجب فيها النهاية؛ فعلم أن أحاد الأجسام كلها متناهية؛ وكذلك الحكم لو كان الخلاً موجوداً وتناهى من جهة، فإنه يجب أن يكون متناهياً من جميع الجهات لتشابهه في نفسه كما ذكر في البسائط.

فإن قلت: إذا كان كل واحد من الأجسام متناهياً^٢ فلم يلزم أن يكون مجموعها^٣ متناهياً.

قلت: أمّا الخلاً فهو شيء واحد لا كثرة فيه بوجه من الوجوه؛ فإن الأشياء إنما تتكرر بأحد أمرين: إما بحوا ملها وإما بهيئاتها؛ وليس في الخلاً شيء منهما فإذا تناهى من جانبٍ وجب أن يتناهى من جميع الجهات.

و أمّا الأجسام التي لا تتناهى فإن لها ترتيباً في الأحيان؛ فكل مركبين تركباً^٤ من أشياء متناهية المقدار^٥، إذا كان حجم أحدهما مناسباً لحجم الآخر، فيكون عدد أحدهما مناسباً لعدد الآخر؛ وبالعكس إذا ناسب العدد ناسب الحجم

٢. نسخه ها: متناه.

٣. م: مركبان.

١. م: الأفلاك والكريات.

٢. نسخه ها: مجموعهما.

٣. م: المقادير.

٤. م: المقادير.

الحجم؛ وحينئذ لايجوز أن يذهب أعداد الأجسام إلى ما لايتناهى عند الحكم بأن مقدار الجميع متناه؛ إذ بحسب زيادة العدد يزداد مقدار الحجم.

هذا إذا كانت أعداد الأجسام متناهية؛ فإن كانت أعدادها غير متناهية و هي مقادير، ثم جمعناها حتى صارت حجماً واحداً، فيلزم أن يكون ذلك الحجم غير متناه و هو محال؛ لأنّ الذي على جانب منها إما أن يكون حجمٌ مجموع آحاده ناقصاً عن حجم ما هو على جانب آخر أو يتساويان؛ فإن نقص، فلنفرض أنّ الحجم الناقص الذي كان على جانب انتقل إلى حيّز الجانب الآخر الذي كان فيه الزائد و بالعكس؛ فإنّه يفضل حيّز الزائد على الناقص المتوفّم انتقاله إليه؛ فتناهى^١ الناقص و انقطع، دون استيفاء حيّزه المنتقل إليه؛ و ينقص حيّز الناقص على الزائد الذي انتقل إليه؛ فانقطع الحيّز و تناهى و تناهى الحجم أيضاً.

و أما إذا تساويا و لم ينقص أحدهما عن الآخر و فرضنا انتقال كل واحد منهما إلى صوب الآخر بحيث يشغل كل واحد منهما ما كان يشغله الآخر، فنحن في وسط أجسام العالم؛ فتكون الأبعاد كلها متناهية إلينا من سائر الجهات و الجوانب على السواء؛ فيصير لمجموع الأجسام وسط متعين بالفعل؛ و [يكون]^٢ هذا الوسط متساوي النسبة إلى جميع الأطراف و الجوانب؛ و كل ما كان له وسط بالفعل متساوي النسبة إلى جميع الأطراف و الجوانب، فالوسط منتصف الأجسام؛ و كل ما له نصف مقداري يكون له رُبع هو نصف كل واحد ممّا على جوانبنا الذي يلينا؛ فيكون محصوراً بيننا و بين طرف النصف الآخر، فيكون له نهاية إلينا و نهاية إلى النصف الآخر؛ و إذا كان الربع متناهياً كان النصف أيضاً متناهياً فالكل متناه؛ و لزم من ذلك انتهاء جميع الأجسام، و هو المطلوب.

و هذا البيان يمكن إتمامه مع قطع النظر أنّ البسيط إذا تناهى من صوب تناهى من بقية الأصواب - كما ذكرنا - و يتم مع استعمال تلك المقدمة أيضاً.

فإن قلت: إذا كان ما على جانبٍ أزيد ممّا على الآخر، و تناهى من أحدهما، لِمَ قلتُ إنّه يتناهى من الآخر؛ بل يكون أحدهما متناهياً و الآخر غير متناه.

قلت: إذا كان الغير المتناهي واقعاً على أحد جوانبنا، فلنا أن نتوهمه في الجانب الآخر، لا بالحركة، بل بتوهمه أنه كان في الأصل فيه؛ ويلزم ما ذكرنا^١ من النهاية؛ ولا يمتنع هذا التوهم؛ كما لا يمتنع أن نتوهم ما على الجانب الآخر غير متناه أيضاً بحيث لا ينقص حجمه عن حجمه؛ وليس هذا الوهم من قبيل الأوهام الفاسدة^٢؛ بل من قبيل الأوهام الصحيحة التي يبتني^٣ عليها العلوم الصحيحة، كالهندسة والحساب وغيرهما من مساحات الأجرام الفلكية^٤ المبنية على التصرفات الوهمية المعلوم صحتها بالقياسات العقلية.

و يجب أن تعلم أن كل ما وجبت نهايته من جهة العقل والوهم، يجب فيه النهاية في الأعيان؛ لأنَّ العقل والوهم يتمكن من التضاعيف الغير المتناهية أكثر مما يتمكن من تحصيل ذلك بالفعل في الأعيان، لكون^٥ الوهم لا يتوقف حكمه على استعداد المواد والقابل.

حجة أخرى على تناهي الأبعاد: إنا إذا فرضنا جسماً يقابل أجساماً مختلفة الوضع، فكل واحد من تلك الأجسام المقابلة لذلك الجسم لا يقابله بما لا ينقسم؛ فإذا فرضنا أنه خرج من كل واحد منها خطٌ إلى ذلك الجسم الواحد أشدَّ استقامةً يمكن، فيجب أن تختلف منها هذه الخطوط من ذلك الجسم الواحد؛ إذ لو اتفق موقع الخطوط من ذلك الجسم لزم اتفاق وضع مختلفات الوضع وذلك محال.

و يلزم من تقابل الأجسام الكثيرة المختلفة الوضع لذلك الجسم الواحد، أن يكون ذلك الجسم مختصاً بمقابلة قائمة أو أقرب من كل جسم غير ما يختص بمقابلة الآخر؛ فكلما كان المحيط أكبر كان إمكان انقراض أجزائه

١. ب: ذكر.

٢. م: الكاذبة.

٣. ن، ب: يبنى.

٤. ن، ب: الأجرام العلوية والسفلية.

٥. ن، ب: يكون.

٦. المشارع، همان، ص ٣٨.

٧. ب: - أشدَّ استقامةً يمكن ... الخطوط من ذلك الجسم الواحد.

المقابلة لأجزاء^١ المحاط أعظم و كثرة توهم أجزاء المحيط بمقابلة أجزاء المحيط الأعظم؛ فالأعظم يوجب أن يكون المفروض أجزاء المحاط أصغر فأصغر^٢؛ فيقع من أجزاء المحاط في مقابلة ذراع من المحيط الأعظم، أصغر مما يقع في مقابلة ذراع من المحيط الأصغر الذي هو دونه؛ ولذلك يقع في مقابلة ذراع من المحاط من الأكبر أكثر مما يقع من الأصغر، لأنّه إن لم يقع في مقابلة كل ذراع من المحاط إلّا ذراع من كل واحد من المحيطين، لزم أن تكون الأجسام الثلاثة متساوية وذلك محال.

إذا عرفت هذا فنقول: لو كانت الأبعاد غير متناهية، كانت سعة العالم و إحاطته بجميع الأجسام غير متناهية؛ فإذا فرضنا عندنا جسماً كُرباً يكون مقدار إحاطته عشرة أذرع، فمقدار^٣ الإحاطة الجسمية الغير المتناهية إمّا أن يقابل الذراع^٤ الواحد من الكرة المفروضة منها قدراً متناهياً أو غير متناه؛ فإن كان ما يقابل الذراع من الكرة متناهياً و لا إمكان لفرض ما هو أكبر منه، فيلزم أن تكون [القدر]^٥ المتناهي المساميت^٦ للذراع، نسبة إلى ذلك المجموع المحيط الذي هو مساميت لبقية أجزاء الكرة و ذلك يوجب التناهي في الكل؛ و إن كان مقدار ما يقابل الذراع من الكرة غير متناه فهو محال؛ لأنّ القدر المفروض من إحاطة السعة الغير المتناهية، تكون محيطة بنا من جميع الجهات و الجوانب المقابلة لباقي الأذرع^٧.

حجة أخرى على تناهي الأبعاد^٨: ثبت في العلم الإلهي وجود الواجب الحق على وجه لا يبتني على الحركات أو الأجسام و الهياكل من جهة نهاياتها؛ و أنّه واحد؛ و لا يصدر عنه إلّا واحد هو أول العقول الصادر عنه أول الأجسام الذي لا أعظم منه في الوجود؛ و لا بدّ و أن تكون له نسبة إلى الجسم الصادر عن معلول

١. ن، ب: الأجزاء.
٢. ب: فأصغر.
٣. ب: بمقدار.
٤. ب: الذراع.
٥. نسخة هـ: القدر.
٦. ن، م: المسامات.
٧. م: المقابلة لنا في الأذرع.
٨. همان، ص ٣٧.

عقله فيكون محيطاً بذلك الجسم، فيتناهى من جهة جانب الجسم الذي يليه وهو جسم بسيط كروي الشكل؛ فإذا تنهى من جهة تنهى من جميع جهاته ولا يكافيه بالخروج عنه، ليلزم وجود عالمين المستلزم لوجود الخلاء؛ فيجب أن يكون جميع الأجسام في حشوه؛ وكل ما أحاط به المتناهي فهو متناهد حجماً وعظماً وذلك هو المطلوب.

* * *

الفصل السادس

في الجهات و أحوالها^١

«الجهة» هي طرف الامتداد الذي يمكن أن يقصد بالإشارات الحسية أو الذي يقصده المتحرك بالحركة الأينية^٢ وهي موجودة؛ إذ لو لم تكن الجهة موجودة لما صحت الإشارة إليها و ما قصدها المتحرك بالحركة الأينية و التالي بقسميه باطل فالمقدم مثله.

و بيان الملازمة أن الإشارة لا بد لها من مشار إليه، و الحركة من مقصود إليه لأنه لا إشارة و لا حركة إلى غير شيء. و هي من الموجودات الحسية لا من المعقولات المحضة، بعين هذا البرهان.

و الجهات مختلفة بالطبع لكون الحركات مختلفة من عدة وجوه:
منها: اختلافها باختلاف جهاتها، كاختلاف حركتي النار و الأرض؛ فلو لم تكن الجهات مختلفة بالطبع في أنفسها، لما صح أن تكون علة لاختلاف الحركات بالطبع.

فإن قلت^٣: قولك إن كل مقصود بالحركة يجب أن يكون موجوداً، ينتقض

١. ببشترين مطالب بركرفته است از: المشرع، المشرع الثاني، فصل ١، ص ٣٩؛ ابن كمونه، ص ٣٣٣ به بعد؛ شرح الإشارات، ج ٢، ص ١٦٧ به بعد؛ المباحث الشرقية، ج ١، ص ٣٦٥ به بعد.

٢. ب: + و التالي بقسميه.

٣. اصل مطلب بركرفته است از شرح الإشارات، ج ٢، ص ١٦٩ باختلاف در عبارات.

بحركة الكيف، كحركة الجسم من السواد إلى البياض، و من لون إلى لون؛ فإنَّ الجسم يتحرك إلى طلب البياض وغيره مع كونه ليس بموجود.

قلت: حركة الجسم إلى طلب البياض ليس كحركته إلى طلب الجهة؛ لأنَّ البياض وغيره لا يحصل ولا يتحقق إلا بالحركة؛ فالجسم بحركته يقصد إيجادها وتحصيلها ولا يقصد في الحركة إلى الجهة ذلك؛ بل مقصوده الوصول إليها والحصول فيها؛ فيجب أن تكون موجودة متحققة في ذلك ليصح أن يتحرك إليها الجسم.

[في أن الجهات ستة]

والجهات ست؛ والطبيعي منها إثنان وهي العلو والسفل؛ وتقرير هذا أنَّ الامتدادات التي في الجسم، المارّة بنقطة، القائم بعضها على بعض على قوائم، لما كانت ثلاثة وكان لكل امتداد منها طرفان، فامتدادان منها هما طرفا الامتداد الطولي ويسميان باعتبار طول قامة الإنسان بالفوق والتحت؛ والفوق ما يلي رأسه بالطبع، والتحت ما يلي قدمه بالطبع؛ وامتدادان آخران هما طرفا الامتداد العرضي ويسميان باعتبار عرض قامته باليمين واليسار؛ واليمين أقوى جانبيه بالطبع أو بالأغلب، واليسار ما يقابل ذلك؛ وامتدادان آخران هما طرفا الامتداد السمكي ويسميان باعتبار ثخن قامته بالقُدَام والخَلْف؛ والقدام ما يلي وجهه بالطبع، والخلف ما يلي قفاه؛ هذا بحسب الوضع.

ثم استعمل بعد ذلك في سائر الحيوانات والأجسام؛ حتى إنّه اعتبر هذا في الفلك فيقال لما يلي الجانب الشرقي منه يمينا، إذ منه تظهر قوة الحركة تشبيهاً بالإنسان ولما يلي الجانب الغربي يساراً ولما يلي وسط سمائه قدامه ولما يقابله خلفه ولما يلي أحد قطبيه علو، ولما يلي الآخر سفل. كل ذلك على وجه التشبيه بالإنسان؛ فهذه هي الجهات الست باعتبار قيام الامتدادات بعضها على بعض.

وإن لم يعتبر ذلك فتكون الجهات - وهي أطراف الامتدادات - غير متناهية باعتبار إمكان فرضها في الجسم الواحد^١.

و بهذا التقرير يندفع ما ذكره فخرالدين^٢ أَنَّ الكرة لاجهة لها بالفعل و لها جهات لا تنتهى بالقوة؛ و أَنَّ المضلّعات يكون عدد جهاتها هي عدد حدودها النقطية و الخطية و السطحية؛ فيكون للمثلث ثلاث جهات و للمربع أربعة.

لأنّا قلنا: إِنَّ الجهات غير متناهية في الجسم بحسب إمكان انقراضها فيه، إذا لم يعتبر قيام الامتدادات بعضها على بعض، و حينئذ تكون أطرافها جهات؛ و بهذا المعنى لا يكون أضلاع المثلث و المربع جهات، لأنّها ليست بأطراف الامتدادات بل هي امتدادات تكون أطرافاً لسطوح^٣.

ثم هذه الجهات الست تنقسم إلى ما يكون طبيعياً و هو الذي لا يتبدل بالفرض كال فوق و السفلى؛ و إلى ما لا يكون طبيعياً و هي المتبدلة بالفرض كاليمين و الشمال و القدام و الخلف؛ لأنّ المتوجه إلى المشرق يكون المشرق قدامه و المغرب خلفه و الجنوب يمينه و الشمال يساره؛ فإذا توجه إلى المغرب انعكس الجميع و تبدّل و العلو و السفلى ليسا كذلك.

و أمّا المنكوس فإنّه و إن صار رأسه إلى أسفل و رجلاه^٤ إلى علو؛ فليس ذلك يوجب تبدّل العلو سِفلاً و بالعكس؛ لأنّا شرطنا أنّ ما يلي الرأس بالطبع علو و ما يلي القدم بالطبع سِفلاً و ليس الحال في المنكوس كذا.

و بهذا يندفع سؤال قيام شخصين على طرفي قطر الأرض و أنّ ما يلي رأس أحدهما يلي قدم الآخر؛ فإنّ المراد بالرأس و القدم ما هو بالطبع؛ و أيضاً ليس رأس أحدهما يلي قدم الآخر بل كلاهما يكون رأساهما إلى السماء و قدماهما إلى المركز^٥.

١. شرح الإشارات، ج ٢، صص ١٧٢ - ١٧٣. ٢. همان، ص ١٧٢.

٣. همان. ٤. ب: رجليه.

٥. همان، صص ١٧٢ - ١٧٣.

[في أَنَّ الجهة قابلة للقسمة]

و اعلم أَنَّهُ لَمَّا تَبَيَّنَ تناهي الأبعاد و الامتدادات، فطُرِفَ الامتداد بالقياس إلى ذلك الامتداد يسمى «نهاية» و «طرفاً»؛ و بالقياس إلى قصد الحركة لطرف ذلك الامتداد و الإشارة إليه يسمى «جهة»؛ فندعي أَنَّ الجهة حد و طرف غير قابلة للقسمة لوجوه:

الأول: إِنَّهُ قد ثبت تناهي الامتدادات فيمتنع حينئذ ذهاب الجهة إلى غير النهاية؛ إذ على تقدير جوازه تستمر القسمة إلى غير النهاية لئلا يلزم الجزء؛ فيلزم أن يكون لكل بُعد طرفٌ و حَدٌّ يكون هو الجهة الغير المنقسمة و ذلك محال.

الوجه^١ الثاني: إِنَّهُ ثبت أَنَّ الجهة يتعلق بها الإشارة الحسية و يقصدها المتحرك الأيني؛ و ما لا يتناهى على تقدير جواز الانقسام، فالحس لا يتناولها بالإشارة الحسية لكون الجهة طرفاً للامتداد و حَدّاً له؛ و ما لا يتناهى لا طرف و لا حَدَّ له^٢؛ و كذلك ما لا يتناهى انقسامه لا يمكن المتحرك أن يطلب الوصول إليه و الحصول فيه، عند كون الجهة غير متناهية لامتناع الوصول إلى ما لا يتناهى و الحصول فيه.

الوجه^٣ الثالث: إِنَّ الجهة لو كانت منقسمة فعند الانقسام و الانفصال بالفعل، تجب حركة أحد الجزئين عن الآخر؛ فإن كان وراء الجزء الأبعد من الجهة يكون المفروض^٤ جهة هي الغاية في ذلك الامتداد؛ و نحن نتكلم الآن في الجهة التي هي منتهى الإشارات و غاية الحركات الكائنة في ذلك الامتداد؛ و إن لم يكن وراء الجزء الأبعد من الجهة جهة - و التقدير أَنَّ أحد الجزئين انقسم و تحرك عن صاحبه - فيلزم أن تقع الحركة و الإشارة لا إلى صوب و جهة؛ لأنَّنا

٢. م: - و ما لا يتناهى لا طرف و لا حَدَّ له.

٣. م، ب: + من.

١. ن، ب: - الوجه.

٣. ن، ب: - الوجه.

فرضنا أنَّ الجهة التي ادَّعينا عدم انقسامها هي^١ منتهى الأصواب، و أنَّه خُلف محال.

الوجه^٢ الرابع: لو كانت الجهة منقسمة و فرض انقسامها إلى جزئين، فالمتحرك إذا وصل إلى أقرب الجزئين، إمَّا أن يتجاوزه أم^٣ لا؟ فإنَّ تجاوزه فتلك الحركة إمَّا عن الجهة و هو محال؛ إذ يلزم أن يكون جزء الجهة المفروض أنَّه قد تحرَّك عنه كلها؛ وإن كانت الحركة إلى الجهة فالجزء المفروض أنَّه تحرَّك إليه لا يكون جزء الجهة بل كلها؛ فيلزم على^٤ التقديرين أن لا يكون الجزء جزءاً و ذلك^٥ محال؛ وكذلك الحكم فيما لم يتجاوزه؛ وإن كانت الحركة لا إلى الجهة و لا عنها فهو محال بالضرورة.

و اعتراض ابن سهلان^٦ بأنَّه لا يلزم من كون المتحرك غير متحرك عن الجهة و لا إلى الجهة أن لا يكون متحركاً، لجواز أن يكون متحركاً في الجهة. و هو خطأ، لأنَّ المتحرك عند توجُّهه يستدعي جهة محصَّلة. و ما يتحرك فيه ليس بجهة له و إلَّا لوقف، لأنَّ الجهة ما إليه الحركة لا ما فيه الحركة.

بيان أنَّ الجهات تتحدد بجسم واحد محيط،

يحدُّد القربُ بمحيطة و البعدُ بمركزه^٧

و اعلم أنَّ الجهات التي هي غاية الإشارات و الحركات و منتهاهما و هي أطراف الامتدادات، و حدودها الغير المنقسمة و هي الجهات الحقيقية بالطبع، ك فوق و أسفل - لا الأربعة الباقية الوضعية المتبدلة - إمَّا أن تفرض حاصلة في الخلأ أو الملاء؛ و يمتنع أن تكون حاصلة في الخلأ لوجهين:
الأول: إنَّ الخلأ يلزم من وجوده أن يكون بُعداً متشابهة الحقيقة؛ و كل ما

١. م: - هي. ٢. ن، ب: - الوجه.

٣. ن: أو. ٤. ن، ب: + كلا.

٥. ب: هو. ٦. المشارع، ص ٣١.

٧. بر گرفته از: ابن کمونه، ص ٣٣٦ - ٣٣٧؛ شرح الإشارات، ج ٢، صص ١٧٥ - ١٨٠.

كان متشابه الحقيقة يمتنع فرض حصول هذه الأطراف و الحدود فيه بالطبع؛
فالأخلاق يمتنع فرض حصول هذه الأطراف و الحدود فيه بالطبع.

الثاني: إنه سنبين عن قريب أن الخلأ مستحيل الوجود فضلاً^١ عن أن
يتعين فيه شيء أو يحصل.

فبقي أن يكون حصول هذه الأطراف و الحدود في الملاء؛ فذلك الملاء
لا يخلو: إما أن يكون جسماً واحداً أو أجساماً كثيرة.

لا جائز أن يكون بأجسام كثيرة، فإنها إما أن تكون متباينة أو يحيط
بعضها ببعض.

و محال أن تكون تلك الأجسام متباينة؛ إذ يلزم أن يكون كل واحد منها
مختصاً بحدٍّ معين و أن يكون على جانب معين من الآخر و يُعدّ معين منه؛ و
ذلك يوجب أن تكون تلك الأحياء و الجوانب و الحثيات^٢ محتاجة إلى
مخصصات و عللٍ تقتضي تلك المخصصات و العلل استحقاق حصول
الأجسام المذكورة فيها؛ و حينئذ يلزم تقدّم تخصّص تلك المخصصات و العلل
على حصول تلك الأجسام فيها؛ لا تقدّم تلك الأجسام التي فرضنا أنها محدودة
و هو محال؛ لأنّ محدّد الجهات يجب تقدّمه في الوجود على حصول تلك الجهات
المذكورة.

و محال أن تكون تلك الأجسام الكثيرة التي يحيط بعضها ببعض كلها
محدّدة للجهات؛ لأنّ الجسم المحيط بالكل يكفي في التحديد دون الحاجة إلى
المحاط الواقع حشواً و تبعاً؛ و تحديده إنّما هو بالعرض لا بالذات لاحتياجه إلى
محدّد؛

فعلم^٣ أنّ المحدّد للجهات يجب أن يكون واحداً لا من حيث إنه واحد؛ فإنّ
الواحد إذا كان محدّداً من حيث إنه واحد^٤، فسواء كان تحديده على طريق

١. م: - عن أن يتعين فيه شيء أو يحصل ... هذه الأطراف و الحدود.

٢. ب: الحسيات.

٣. م: علم.

٤. م: - فإنّ الواحد إذا كان محدّداً من حيث إنه واحد.

المركزية أو المحيطة أو لم يكن محيطاً، لا يحدّد إلا ما قَرُب منه؛ وأما ما بَعُد عنه فلا يكون محدّداً له.

و كل امتداد فله طرفان مفتقران إلى ما يحدّدهما؛ فيلزم أن يكون المحدّد يحدّد جهتي القرب والبعد ويعيّنهما؛ ولا يتصور ذلك إلا على سبيل الإحاطة والمركز؛ فالمحدّد محيط؛ فيحدّد ما قَرُب منه بمحيطة، وما بَعُد عنه بمركزه؛ و صورة القياس هكذا: العلة الموجبة لتعيّن الجهات المختلفة وتحدّدها إما أجسام كثيرة أو جسم واحد لا يعيّن ما بَعُد عنه أو واحد يعيّن ما بَعُد؛ والأولان محالان؛ فيتعيّن الثالث؛ فالذي يقرب من المحيط يسمى علواً وما بَعُد عنه في الغاية يسمى سفلاً وهو المركز؛ والمحيط يعيّن المركز؛ والمركز لا يعيّن المحيط لجواز وقوع دوائر غير متناهية على مركز واحد.

[مسائل تتفرع على أنّ المحدّد للجهات جسم واحد]

و إذا عرفت أنّ المحدّد للجهات جسم واحد فيتفرع عليه عدة مسائل^١؛
منها: إنّ هذا الجسم يمتنع عليه الحركة المستقيمة؛ لأنّ الحركة المستقيمة إنّما تصحّ وتُمكنُ فيما له حيّزٌ يتركه عند توجهه إلى طلب حيّز آخر يقيم فيه؛ فيفتقر كل واحد من هذين الحيّزين إلى مخصّص يخصّص كل واحد منهما بذلك المعنى؛ و يمتنع أن يكون ذلك المخصّص هو هذا الجسم الذي كان ثم^٢ فارق؛ إذ التخصيص باقٍ بعد المفارقة؛ فلا يكون معللاً بهذا الجسم؛ فيجب أن يكون المخصّص جسماً آخر؛ فلا يكون المفروض^٣ محدّداً للجهات^٤ محدّداً لها؛ هذا خلف؛ فالمحدّد للجهات لا يقبل الحركة المستقيمة أصلاً.
و منها: إنّ المحدّد للجهات لا يجوز أن يكون مركباً من جسمين أو أجسام

١. ن. ب: بالمحدد.

٢. برگرفته از: ابن كمونه، ص ٣٢٨؛ شرح الإشارات، ج ٢، صص ١٨١ - ١٨٢.

٣. م. - ثم.

٤. ب. - إذ التخصيص باقٍ بعد المفارقة ... جسماً آخر؛ فلا يكون المفروض.

٥. ب: الجهات.

مختلفة؛ لأن كل مركب لابد وأن تحصل أفرادُه أولاً ثم يتركب بحركة كل واحد إلى الآخر. ويلزم من ذلك أن يكون كل واحد من تلك الأجسام مختصاً بجهة دون جهة مما تكون داخلة فيه؛ وذلك يقتضي^١ تقدّم الجهة على أجزائه المتقدمة عليه؛ فيلزم تقدّم الجهة على محدّد الجهات، هذا خلف؛ ولأنّه لو تركّب من أجزاء فالتقاء بعض الأجزاء ببعض ليس أولى من البعض الآخر لكونها بسيطة متشابهة والفاعل متشابه؛ ولا يتخصص من الحركات لتقدّم هذا الجسم على جميع الحركات؛ فلو تركّب من البسائط لزم ترجّح أحد طرفي الممكن من غير مرجح وهو محال.

فيجب^٢ أن يكون المحدّد بسيطاً لا أجزاء له بالفعل بل بالفرض؛ وأن تكون نسبة تلك الأجزاء المفروضة بعضها إلى بعض ونسبة جميعها إلى المركز، متشابهة؛ إذ لو كانت نسبة تلك مختلفة^٣ كان بعضها أقرب إلى المركز وبعضها أبعد، لزم من اختصاص بعض الأجزاء بجهة القرب وبعضها بجهة البعد اختلاف أجزاء المحدّد؛ وذلك يوجب تقدّم الجهة على هذا الجسم المفروض إنّه محدّد للجهات هذا خلف.

وإذا كانت أجزاء المحدّد المفروضة متشابهة فلا يكون بعضه أعلى وبعضه أسفل؛ فيجب أن يكون مستدير الشكل وأن يكون كلّ علواً؛ ولا يمكن انخراقه وإلا لتحركت أجزاؤه على الاستقامة، فيلزم أن يكون وراءه جسم آخر يقع حركة الأجزاء إليه؛ ولا جسم فوقه ولا جهة ولا صوب؛ لأنّا فرضناه محدّداً فيمتنع انخراقه. وبعض الوجوه المذكورة في أنّ الجهة لا تنقسم، تدل على عدم انخراقه.

فإن قلت: قولك إنّ المحدّد كلّ علو؛ ليس بصحيح؛ فإنّ السطح الذي لا يلينا أعلى من السطح الذي يلينا.

قلت: الفوقية التي للمحدّد لا يجوز أن تكون بسبب جسم خارج عنه؛ إذ لا

٢. م: و يجب.

١. ن: يتقضى.

٣. ن: فكان.

خارج عنه و لا بسبب المركز الذي هو فيه؛ و إلّا لزم أن يتحدّد بالأرض، فيتعيّن أن تكون الفوقية للمحدّد لذاته؛ فيكون كلّ فوق و يكون أجزاؤه متساوية النسبة إلينا.

يبقى هاهنا أنّ أجزاء المحدّد بالنسبة إلينا بعضها أقرب منّا و بعضها أبعد؛ و لابدّ من الاعتراف^١ بكون المحدّد أحد سطحيه يسمّى علواً بحسب غاية البعد عن السفلى؛ و لا يلزم من ذلك أن يتحدّد هو بالأرض لأنّ المركز و^٢ هو جهة السفلى يتعيّن بالمحدّد موضعه و وضعه.

و أمّا المحدّد فلا موضع له ليتعين بشيء بل له وضع يتعين بما تحته. و لزم من نسبته إلى الأرض أن يكون بعض أجزائه المفروضة بالوهم أقرب و بعضها أبعد؛ فبحسب هذا التوهم نأخذه أعلى و إلّا فهو بالنسبة إلى ذاته كلّهُ علو؛ و هو جسم واحد إبداعي لا أجزاء له بالفعل ليكون بعضها أعلى و بعضها أسفل؛ و هو ينقسم في الوهم باعتبار جسميته، للبرهان القائم على انقسام كل جسم^٣؛ و يمتنع عليه ذلك بالفعل بحسب الصورة النوعية.

فإن قلت: إنّ وضع كل واحد من المحدّد و الأرض يتعين بالآخر و هو دور.

قلت: لا يتعين وضع كل واحد بالآخر بل يتعين وضع كل واحد منهما بذات الآخر.

فإن قلت: إنّ البرهان الدالّ على امتناع انقسام المحدّد بعينه يدلّ على عدم انقسام الأرض؛ لأنّها لمّا كانت غاية السفلى فالمتحرك إذا وصل إليها و عين^٤ أقرب^٥ الجزئين، فلا يخلو إمّا أن يقال: إنّهُ يتحرك بعد ذلك إلى أسفل أو عنه؛ و على كل واحد من التقديرين يلزم أن يصير جزء^٦ الأرض سفلاً، و كنّا قد قلنا إنّها غاية السفلى من جهة أنّ طبيعتها طبيعة واحدة متشابهة.

٢. م. - و.

١. ن. ب: الاعتراض.

٣. ن. عين؛ م. ب: غير.

٢. م. جزء.

٤. م. حيّز.

٥. م. أحد.

قلت: هذا إنما يصح إن لو^١ كانت السفلية حاصلة للأرض لذاتها؛ وليس السفل يتعين بنفس الأرض وإنما يتعين ويتحدد بكونه مركزاً للمحدّد^٢؛ فإنّ إذا فرضنا جسماً سارياً في ثخن الأرض وقطع نصف سمكها، فيحصل للنصف الأقرب إلى المركز بسبب نسبته إلى المحدّد سفلية كسلفية الأرض؛ لأنّ السفل إنّما يتعين^٣ بالمحدّد.

و أمّا الصاعد إلى فوق فلاتحصل له الفوقية بسبب الأرض؛ لأنّ المحدّد للجهاات لا يتعين ولا يتحدّد^٤ بشيء ليلزم من ذلك أنّ الصاعد كلّما وصل إلى حيث حصل له حصة من الفوقية^٥ كفوقية المحدّد؛ بل الحق أنّ المحدّد له الفوقية لذاته و ماهيته.

و أمّا الأرض فلها السفلية لا بذاتها بل بسبب حصولها في مركز المحدّد؛ إلّا أنّ المحدّد، وإن كان له الفوقية لذاته و أنّه كلّ فوق و علو لكونه طبيعة واحدة متشابهة، فلا يكون بعض أجزائه أعلى من البعض؛ إلّا أنّه لما كان السطح الذي لا يلينا منه أعلى من السطح الذي يلينا - و ذلك بسبب أنّ وضعه يتعين بالأرض - فيحصل له بسبب نسبته إليها أن يكون بعض أجزائه أعلى من البعض الآخر بالضرورة؛ و لكن ذلك إنّما يكون بعد تعيّن المركزية بالمحدّد بخلاف الأرض؛ فإنّها وإن كان بعض أجزائها حصل لها سفلية كسلفيتها لا بذاته بل بسبب المحدّد فالمحدّد لا يتعين^٦ و لا يتحدد بها مع تعيّن وضعه بها؛ فالفرق هو هذا لا غير.

و لما كان المحدّد جسماً بسيطاً متشابه الأجزاء المفترضة، فليس بعض تلك الأجزاء - بما هو عليه من الوضع و المحاذاة - أولى من غيره؛ فالوضع

١. م: - لو.

٢. م: مركز المحدّد.

٣. ب: لا يتحدّد.

٤. ن، ب: يعين.

٥. ب: - الفوقية.

٦. ب: - بخلاف الأرض فإنّها وإن كان بعض أجزائها ... فالمحدّد لا يتعين.

المعّين ممكن اللّحوق به؛ و كل ممكن اللّحوق^١ بالمحدّد يمكن تبدّله بالنسبة إلى ذاته؛ فالوضع المعين الذي للمحدّد يمكن تبدّله بالنسبة إلى ذاته؛ و تبدل الوضع اللاحق بالمحدّد إنّما يكون بالحركة؛ فالمحدّد للجهات حركته ممكنة؛ و لمّا لم يكن خارج المحدّد شيء فيتبدّل^٢ وضع المحدّد عند حركته إنّما يكون^٣ بالنسبة إلى ما هو داخل فيه؛ و لا يجوز أن يكون ذلك الداخل متحركاً، و إلّا لم يتعين للحركات صوب و جهة و لا حركة إلى غير صوب.

بلى لو كان الجسم الداخل متحركاً و كانت تلك^٤ الحركة مخالفة لحركة المحدّد في شيء من الحركة أو القطبين أو المركز، سواء كانت موافقة أو مخالفة فإنّه يجوز أن يتعين وضعه بسبب ذلك. و المراد بـ«الوضع» هاهنا هو الذي هو أحد المقولات؛ و هو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض؛ و إلى أشياء ذوات وضع غير ذلك الجسم - سواء كانت داخلية فيه أو خارجة عنه - كالقيام الذي هو هيئة تعرض للإنسان عند انتصابه و هو نسبة بعض الأجزاء إلى بعض بحسب كون رأسه إلى فوق و رجليه إلى تحت و هو نسبة أجزائه إلى الأمور الخارجة؛ إذ لو لم تعتبر الأمور الخارجة^٥، لزم أن يكون الانتكاس قياماً.

و المحدّد لمّا لم يكن فوقه شيء فالوضع الذي له إنّما هو بحسب نسبة بعض أجزائه إلى بعض بالنسبة إلى الأمور الداخلة فيه.

[في أنّ المحدّد لا مكان له]

و لمّا كان الموضع هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي، فما لا حاوي له لا مكان له؛ فالمحدّد لا مكان له و هو متقدم على الأماكن بالعلية، و على الحركات، لا على الأجسام المتمكنة. فإنّ المحدّد لمّا

١. م: فيتبدّل.

١. ب: + به.

٢. ب: - فالمحدّد للجهات حركته ممكنة ... فيتبدّل وضع المحدّد عند حركته إنّما يكون.

٣. م: - إذ لو لم تعتبر الأمور الخارجة.

٤. م: بكل.

كان محيطاً بجميع الأجسام كان مكاناً لها؛ وكان وجوده وتغيُّنه علة لحصول كل جسم في مكان مخصوص؛ فكان علة لوجود الأمكنة متقدماً عليها؛ وكل حركة لا بد لها من جهة و صوب و غاية؛ والمحدد هو العلة لذلك كله؛ فكان متقدماً على الحركات؛ لكنّه لا يجوز أن يتقدّم على الأجسام التي في حشوه وإلاّ لزم وجود الخلأ.

و أمّا اعتراض الفاضل فخرالدين^١ بأنّ المحدّد للجهات وإن كان متقدماً في الوجود على الأماكن و الجهات، لا يجوز أن يكون محدّداً لجهات العناصر الأربعة؛ لأنّ النار إذا تحرّكت فإمّا أن يقال: إنّها طالبة لمقعر المحدّد وهو محال، إذ يلزم أن تكون دائماً في غير حيّزها؛ أو يقال: إنّها طالبة لمقعر فلك القمر وهو باطل، إذ لزم أن يكون المحدّد لكرة النار هو فلك القمر.

فجوابه أنّ كل عنصر يتحرك لا يكون طالباً بحركته ماهو الجهة الطبيعية، بل يكون طالباً بحركته مكانه الطبيعي الحاصل في جهة من الجهات. وقد يتفق أن يكون ذلك المكان المطلوب هو حاق الوسط كالأرض؛ ويمتنع أن يكون المطلوب غاية العلو لا تمتناع خرق الأفلاك؛ وقد لا يكون المطلوب حاق الوسط كحركة بقية العناصر.

ولا يلزم من كون مقعر فلك القمر مكان النار^٢ و علة له أن يكون محدّداً لجهة الفوق.

و الذي يدل على فساد ذلك، أنّا إذا فرضنا جسماً تحرّك حتى قطع كرة النار و سار في ثخن فلك القمر و صعد^٣ في الأفلاك خائضاً^٤ فيها، يقال: إنّّه يتحرك إلى الفوق، و لا عن الفوق؛ فعلم من هذا أنّ فلك القمر ليس محدّداً لجهة الفوق و لا هو محدّد للنار؛ وإن كان^٥ علة لكان النار؛ و لو كان فلك القمر أو

١. شرح الإشارات، ج ٢، ص ١٨٨.

٢. ن: ب: فقد.

٣. ن: ب: صعدت.

٤. ن: لمكان.

٥. ن: ب: و إلاّ.

٦. ن: ب: للنار.

٧. ن: ب: ذاهباً.

مقترده محدداً للنار لكان النار محدداً للهواء والهواء محدداً للماء؛ ولم يقل بذلك أحد من الحكماء؛ بل الأمكنة الطبيعية لكل جسم بحسب المناسبة الروحانية كثيرة.

و أمّا الجهات الطبيعية بحسب كون المحيط الأعظم محدداً لجهتين متقابلتين، هما إثنان: علو و سفلاً لا غير.

* * *

الفصل السابع

في أحكام الأجسام البسيطة والمركبة و حقيقة الميل و بعض أحوال المحدد^١

إذا أردت أن تعلم ما يجب للجسم من ذاته، هو ما يجب له بسبب غيره، فانظر إليه ملاحظاً له بعقلك و اقطع النظر عن كل ما سواه؛ فكل ما يجب له في هذه الحالة فوجوبه لذاته لا لعلّة خارجة عنه؛ فإنّ الذي يجب بأمر خارج لا يمكن ملاحظته بدون ذلك الأمر؛ لأنّ المعلولات الممكنة لما كانت واجبةً بعللها فمع قطع النظر عن تلك العلل لا يكون للمعلولات وجود و لا تحقّق^٢.

[من أحكام الأجسام البسيطة المقدار]

فإذا نظرنا إلى ماهية الجسم من حيث هو جسمٌ و قطعنا النظر عن جميع العوارض و التأثيرات الحاصلة من الفاعل الخارجي، فما يجب لتلك الماهية الجسمية فهو لذاتها، كاستدعائها المقدار المطلق و الوضع المطلق، لا المخصوصين كشبرٍ أو ذراعٍ أو قيام معين أو قعود مخصوص؛ فإنّه لما لم يمكن ملاحظة الجسم و تصوّره بدونهما، لم يمكن أن ينتسبا^٣ إلى غيره؛ وإلاّ لما أمكن حصولهما للجسم مع قطع النظر عن ذلك الغير؛ لكنّهما قد حصلّا بدون

١. برگرفته از ابن کمونه، ص ٣٥٠. ٢. ب: تحقيق.

٣. ب: ينسبا.

ذلك فليس حصولهما له بسبب الغير فنسبتهما إليه الوجوب؛ و كل ما لا يجب للجسم مع قطع النظر عن الغير فنسبته إليه الإمكان لا الوجوب؛ و حينئذ يحتاج في ^١ حصوله له إلى علة خارجة عن الجسم ^٢؛ إذ لو كانت العلة نفس الجسم، مع أن نسبة المعلول إلى العلة الوجوب، فكان يجب به؛ و لما وجب بالغير فالنسبة إليه إمكانية؛ و إلى العلة الخارجة هي الوجوب؛ و ذلك كمقدار خاص و وضع خاص و مكان خاص؛ فإنها لو اقتضاها نفس ^٣ الجسم لوجب استواء أفراده بها؛ و التالي باطل فالمقدم مثله؛ فنسبتها إليه الإمكان و إلى الفاعل الخارج الوجوب؛ فوجوبها بالغير.

[من أحكام الأجسام البسيطة الشكل]

و أما الشكل ^٤، فإن الجسم من حيث هو جسم، من غير أن يلحقه أمر خارج، يقتضيه لعمومه أو ^٥ لخصوصه؛ لأننا إذا نظرنا إلى الجسم مع قطع النظر عن كل أمر ممكن فإنه يجب له مقداراً ما و شكلاً؛ لأن الجسم متناهٍ و كل متناهٍ يجب أن يحيط به إما حدٌ واحد ^٦ أو حدود و تلك الإحاطة لا بد لها من هيئة، و الشكل هو هيئة إحاطة الحد الواحد أو الحدود المختلفة بالمقدار؛ فالجسم يجب أن يحيط به الحد الواحد أو ^٧ الحدود؛ فالجسم الذي يحيط به حد واحد يكون شكله كُرياً؛ و الجسم الذي يحيط به حدود كثيرة، فإن كانت ثلاثة فهو المثلث؛ و إن كانت أربعة فهو المربع و غير ذلك.

و نحن إذا نظرنا إلى الجسم مقطوعاً نظرنا عن الغير، فلا بد له - لنتأهيه - من ^٨ مقدار ما و شكل؛ فيكون وجوبهما به، لا بغيره؛ إلا أن الشكل يوجب الجسم لعمومه؛ لأنه لا يمكننا ملاحظته - مع قطع النظر عن الغير - بدون الشكل المطلق؛ و يوجب أيضاً لخصوصه؛ لأننا عند قطع النظر عن كل ما عداه من الأمور

١. ب: إلى. ٢. ب: - عن الجسم.

٣. ن: نوع؛ ب: نوع على. ٤. ابن كمونه، ص ٣٥٢.

٥. ن: و. ٦. ن: - واحد.

٧. ن: و. ٨. ن: عن.

الممكنة له، فإنه لا يجب أن يكون مركباً لأنّ التركيب من الأمور الممكنة له، و التقدير أنا قطعنا النظر عن الأمور الممكنة.

و إذا لم يكن الجسم لذاته يقتضي التركيب، وجب أن يقتضي البساطة. و الجسم البسيط هو الذي له طبيعة واحدة متشابهة ليس فيه اختلاف قوى و طبائع؛ إذ لو كان فيه قوى و طبائع مختلفة، لكان ذلك الاختلاف من الأمور الممكنة الذي كنّا قد قطعنا النظر عنها؛ فيجب أن يكون الجسم البسيط مقتضاه غير مختلف؛ و إلّا لوجب عند الاختلاف أن يختلف [تأثّر] شيء واحد - و هو الصورة الجسمية - عن قوة واحدة - و هي الصورة النوعية - في المادة الواحدة التي بحسبها يقبل الجسم الشكل و المقدار هذا خلف؛ فوجب أن لا يكون الجسم البسيط علة للأمور المختلفة.

و الشكل الذي لا اختلاف فيه هو الشكل الكروي^١؛ لأنّ غير الكروي يكون في جانب منه خط، و في آخر سطح، و في آخر زاوية، و لا معنى للاختلاف إلّا هذا. فعلم أنّ الجسم من حيث هو جسم كما اقتضى الشكل المطلق، اقتضى الشكل الخاص؛ و المقدار ليس كذا، فإنّ الجسم لا يقتضي إلّا المقدار المطلق؛ و أمّا المقدار الخاص، فلو اقتضاه الجسم النوعي لذاته، لتساوت المقادير في الكل و ليس كذا.

و الشكل المخصوص الذي هو الكروي، و إن اقتضاه الجسم لذاته إلّا أنّه لا بد مع ذلك من الفاعل الخارجي؛ لأنّ الجسم مفتقر في خصوصية مقداره إلى الفاعل الخارجي. و الشكل المخصوص الكروي لا يكون إلّا في مقدار، و لا يوجد إلّا عليه، بحيث لو انتفى المقدار انتفى الشكل؛ و إذا كان المقدار المخصوص يفترق إلى الفاعل الخارج، و كان^٢ الشكل مفتقراً إلى المقدار المفتقر إلى الفاعل الخارج، فيلزم أن يكون الشكل أيضاً مفتقراً إلى ذلك الفاعل الخارج؛ لأنّ كل أمر مفتقر إلى شيء يكون ذلك الشيء مفتقراً إلى الفاعل الخارج، يكون ذلك الأمر مفتقراً

٢. ابن كموه، ص ٣٥٢.

١. نسخه ها: تأثير.

٣. م: فكان.

إلى ذلك الفاعل الخارج أيضاً لا محالة^١.

فإن قلت: فالأفلاك بسيطة و أجسامها غير كُرَيّة محضة؛ فإنّ المتممات بعضها أثخن من بعض و هي غير^٢ كُرَيّة، و موضع الكوكب لا يشابه باقي الأجزاء للفرجة التي هي غير الكوكب.

قلت: الكري الذي يستعمله الرياضيون غير موجود في الخارج؛ فالتشابه المطلق ليس بموجود؛ فوجب أن يكون الأليق بحال الأفلاك في الحركات، و الأولى بجواهر الكواكب في دورانها، و ما هو أصلح لنظام^٣ العالم موجوداً على ما هو عليه.

و اعلم أنّ الجسم لا يمكن أن ينفك في وجوده عن بعض الأعراض، كالأين و الوضع و الشكل و الكم و الكيف و غير ذلك من الأعراض؛ و الطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس شيئاً واحداً على نهج واحد لا يختلف ذلك بالأحوال و الأوقات إلا لِمَنعٍ، و قد تكلمنا على المقدار و الشكل.

[من أحكام الأجسام البسيطة الأين]

و نحن الآن متكلمون على «الأين» فنقول:

إنّ الجسم إذا فرضناه خالياً عن كل ما يلحقه بواسطة أمر خارج، فلا بد له حينئذ من حيّز معين و جهة معينة و من سبب يوجب ذلك؛ و لا يجوز أن يكون ذلك السببُ أمراً خارجاً، لأنّ التقدير أنّا فرضناه خالياً عن ما لا يقتضيه ذاته؛ فبقي أن يكون السبب في اختصاصه^٤ بالمكان المخصوص المعين و الجهة المعينة، هو طبيعته المخصوصة.

و المكان الطبيعي للجسم واحد:

و برهانه أنّا بيّنا أنّ الجسم عند قطع النظر عن كل ما عداه، لا بدّ له من مكان معين؛ و كل نوع فإنّه يقتضي لطبيعته مكاناً غير ما يقتضيه الآخر.

٢. م. - غير.

١. ابن كمونه، ص ٣٥٣.

٤. ن. ب: الخصاصة.

٣. ن: + هذا.

و اقتضاء الجسم للمكان معناه أنه^١ إن كان فيه لم يطلب المفارقة؛ وإن كان خارجاً عنه مال إليه بالطبع.

فالجسم إن كان بسيطاً، ولم يكن مكانه الطبيعي واحداً، لكان له مكانان طبيعيان؛ فعند حصوله في أحدهما لا يخلو الحال عن أمرين:
إما أن يطلب المكان الآخر أو لا؟

فإن طلب، لم يكن الذي هو فيه مكاناً طبيعياً؛ وإن لم يطلب، لم يكن ذلك المكان الذي هو غير [ممكن] فيه مكاناً طبيعياً.
و أما إذا فرضناه خارجاً عنهما بالكلية:

فإن لم يطلبهما، ولا واحداً منهما، فلا يكونان مكانين طبيعيين له و التقدير
أنهما طبيعيان؛

و إن طلبهما معاً فهو محال؛ لأنَّ توجُّهه إلى أحدهما يتنافى توجُّهه إلى ذلك الآخر بالضرورة؛

و إن طلب أحدهما دون الآخر فيكون المتوجه إليه هو المكان الطبيعي دون الذي لا يتوجه إليه؛

فيكون المكان الطبيعي هو أحدهما فقط و المقدَّر خلافه.
هذا حكم الجسم البسيط.

و أما المركب: فإن غلب عليه أحد البسائط الأربعة، فيكون مكانه مكان ذلك البسيط الغالب، كالمعادن و النبات و الحيوان؛ و إن تساوت مقادير القوى في ذلك المركب يسمى معتدلاً.

فإن مال بعد ذلك إلى أمكنة بعض البسائط المركب منها، كان ذلك ترجيحاً من غير مرجَّح و هو محال؛ و إن لم يميل إلى أحد الأمكنة، فيكون مكانه هو المكان الذي اتفق تركيبه فيه.

و قد زعم قوم أنه لا مركَّب؛ لأنَّه لو كان موجوداً فلا يخلو: إما أن لا يكون له ميل أصلاً أو يكون له ذلك؛

فإن لم يكن له ميل فهو محال، لما سيأتي أن كل جسم له ميل؛
و إن كان له ميل فلا يخلو إما أن يكون إلى مكان بعض بسائطه، و هو
ترجيح من غير مرجح، أو إلى مكان آخر و هو محال؛ لأن هذا المركب لمّا
تساوت فيه مقادير القوى البسيطة، و جب أن يكون المكان الذي يميل إليه
متساوي النسبة إلى جميع أمكنة كل بسيط من بسائطه، و لا بدّ و أن يكون ذلك
المكان حداً مشتركاً بين جميع بسائطه و ليس لها حد مشترك يميل إليه.
و لمّا ثبت أن كل جسم يميل إلى مكانه الطبيعي، و جب أن نتكلم في الميل
الطبيعي و القسري، فنقول:

(في الميل و أقسامه)^١

ماهية «الميل» و حقيقته هي الممانعة التي يحسها الإنسان من الزِقّ
المسكّن تحت الماء أو في الحجر الهابط. و لمّا كانت هذه الممانعة محسوسة
فوجوده معلوم بالحس. و ليس هذا الميل المحسوس نفس الحركة؛ لوجوده
حال ما تكون الحركة مفقودة، كالزق المنفوخ المسكّن، فهو غير الحركة.
و «الميل» ينقسم إلى ثلاثة أقسام: لأنّه إمّا أن يكون من ذات الجسم أو من
غيره:

فإن كان من ذاته، فإن كان المُحدِّث له هو الطبيعة، كميل الحجر عند
هبوطه، فيسمى بـ«الميل الطبيعي»؛ و إن كان المُحدِّث له هو النفس، فإن لم يكن
لها شعور، فهو «الميل النفساني»؛ و إن كان لها شعور، فهو «الميل الإرادي»،
كميل الحيوانات^٢ إلى الحركات الاختيارية، و يسمى بـ«الميل الإرادي».
و إن كان الميل لا من ذات الجسم بل من غيره، كميل السهم عند انفصاله
عن القوس، و الحجر عند صعوده إلى فوق، فيسمى بـ«الميل القسري» و هو عند

١. أين مبحث بر گرفته است از ابن کمونه، صص ٣٥٦ - ٣٦١.

٢. ن: الحويانات.

حدوثه^١ مُبطل للميل الطبيعي والإرادي؛ فإِذَا إِذَا حَرَكْنَا حجراً إلى فوق، أو حيواناً إلى خلاف جهة إرادته، كجهة فوق مثلاً، فالمانعة القسرية محسوسة مع انتفاء الميلين الآخرين.

و الميل القسري إذا بطل بعد وجوده، فلا بد لذلك البطلان من علة، فبتلك العلة لا يجوز أن تكون نفس الميل القسري و إلاّ لزم أن يكون الممكن علة لعدم نفسه فلم يوجد أبداً فكان يكون ممتنعاً لا ممكناً و ذلك محال.

و إن كان المبطل له غيره؛ و ذلك الغير؛ إمّا أن يكون المتحرّك نفسه، أو المتحرّك فيه و هي المسافة، أو نفس الحركة، أو أمراً آخر مغايراً لهما؛ لا يجوز أن يكون هو المتحرك، أو الحركة، و إلاّ لما^٢ استمرّ وجوده في جميع زمان الحركة؛

و لا يجوز أن تكون العلة المبطلّة أمراً مغايراً لهما، لأنّ ذلك الأمر إن كان من الصفات الثابتة للمتحرّك و جب أن لا يستمرّ وجود الميل معه؛ و إن كان نفس الحركة فالحركة إنّما هي من مقتضيات الميل؛ فكيف تكون^٣ مبطلّة له؟ فبقي أن يكون المبطل هو القسم الثاني و هو المتحرك فيه من المسافة المخروقة على سبيل المعاونة للمقسور؛ لأنّ الميل الطبيعي و إن لم يكن موجوداً في المقسور فمبدأه يكون موجوداً فيه؛ فذلك المبدأ للميل الطبيعي يقتضي ضَعْف الميل القسري.

و الذي يدل على وجود ذلك المبدأ و تأثيره أنّا إِذَا حَرَكْنَا حجراً صغيراً و كبيراً بقوة واحدة قسرية، فإنّ حركة الحجر الصغير تكون أقوى من حركة الحجر الكبير من جهة أنّ مبدأ الميل الطبيعي في الحجر الكبير يكون أقوى و أضعف للمقسور، عن قوة الحركة بالميل القسري من الحجر الصغير؛ فمبدأ الميل

١. ان عبارات: «مبطل للميل الطبيعي والإرادي» تا عبارات: «كما ظنّ بعضهم - و يجوز اجتماع المبدأين أيضاً» در صفحه بعد از نسخه «ب» افتاده است.

٢. م: - لما.

٣. م: الميل فيكون.

الطبيعي قد اجتمع مع الميل القسري وقاومه و مائعه و أضعفه؛ لا أن^١ الميّلين اجتمعا - كما ظنّ بعضهم - و يجوز اجتماع المبدئين أيضاً^٢.

و الذي يدل على أن أجزاء المسافة المخروقة من العلل المعاونة للمقسور في توهين الميل القسري و إبطاله، أنّه يختلف توهين أجزاء المسافة المخروقة للميل القسري بالشدة و الضعف بحسب اختلافها في رقة القوام و غلظها، كالهواء و الماء مثلاً؛ فلا يزال أجزاء ما^٣ يتحرك فيه المقسور يعاون المقسور بإضعاف الميل القسري المنقطع مدده و توهينه قليلاً حتى يفنى بالكلية؛ فيعود الميل الطبيعي عقيبه دفعة؛ و هكذا حكم جميع المقسورات.

و الميل الطبيعي كلّما كان أقوى، كان ذلك أمتع لجسمه عن قبول الميل القسري؛ فتكون الحركة بالميل القسري أبطأ و أضعف ممّا إذا كان الميل الطبيعي أضعف.

[في الفرق بين الميل والطبيعة]

و ليس الميل نفس الطبيعة لبقائها عند السكون الطبيعي و عدم الميل عنده؛ و نظم القياس هكذا: الطبيعة باقية عند السكون و لا شيء من الميل بباقي عند السكون، فينتج من الشكل الثاني: لا شيء من الطبيعة بميل؛ و نعكسه إلى: لا شيء من الميل بطبيعة.

و عرّفوا الطبيعة بأنّها مبدأ أول لحركة ما يكون فيه و سكونه، بالذات، لا بالعرض؛ فالمبدأ هاهنا يعنون به المبدأ الفاعلي، و بالحركة الأنواع الأربعة الأينية و الكمية و الكيفية و الوضعية، و بالسكون ما يقابل ذلك كلّهُ. وإنّما يكون مبدأ للحركة و السكون معاً بشرطين:

أحدهما مفارقة الحالة الطبيعية الملائمة؛ و الثاني وجود الحالة الملائمة.

١. م: لأنّ.

٢. از عبارات: «مبطل للميل الطبيعي و الإرادي» در صفحه قبل تا این جا از نسخه «ب»

٣. ن: أجراماً.

افتاده است.

و قوله: «بما يتحرك و يسكن فيه» يراد به الجسم.
 و احتزن بقوله: «مبدأ أول لحركة ما هي فيه» عن المبادئ الصناعية و
 القسرية؛ فإنها لا تكون مبادئ لحركة ما هي فيه؛ و به «الأول» عن النفوس النباتية
 و الحيوانية؛ فإنها مبادئ لحركات ما هي فيه من النمو و التغذية و التوليد
 بواسطة استخدام القوى الطبيعية و الكيفيات، لا أنها مبدأ أول.
 و تحريك الطبيعة الجسم بتوسط الميل لا يمنع أن يكون مبدأ أولاً؛ لأن
 الميل يكون عندها بمنزلة آلة.

و قوله: «بالذات» يراد به أحد وجهين:
 أحدهما بالنسبة إلى المحرك و هو تحريكها بذاتها لا بتسخير قاسر،
 بشرط^١ أن لا يكون مانع.
 و الثاني بالنسبة إلى المتحرك و هو تحريكها المتحرك بذاتها لا بأمر
 خارج.

و قوله: «لا بالعرض» يراد به أحد وجهين:
 الأول بالنسبة إلى المحرك و هو تحريكها بذاتها لا بالعرض، كحركة
 راكب السفينة.

و الثاني بالنسبة إلى المتحرك و هو تحريكها الجسم الذي لا يتحرك
 بالعرض، كالصنم؛ فإنه يتحرك بالذات من حيث هو جسم و يتحرك بالعرض
 من حيث هو صنم.

[لا يمكن أن يكون جسم عديم الميل]
 إذا عرفت «الطبيعة» و أنها مغايرة للميل، فاعلم أنه لا يمكن أن يكون جسم
 عديم الميل ممّا عندنا.
 و برهانه أنه لو أمكن وجود^٢ جسم عديم الميل لامتنع عليه الحركة،

١. ن: بشرطان.

٢. ب: - فالمبدأ هاهنا يعنون به المبدأ الفاعلي، و بالحركة الأنواع الأربعة ... و برهانه أنه لو
 أمكن وجود جسم عديم الميل لامتنع عليه الحركة لكنها ما امتنعت، فما أمكن وجود.

لكنها ما امتنعت، فما أمكن وجود جسم عديم الميل.

أما بيان بطلان التالي فظاهر؛ وأما بيان الشرطية فلأنه لو أمكن وجود عديم الميل وتحركه فحركته إما أن تكون طبيعية أو قسرية أو إرادية؛ والأقسام الثلاثة للتالي باطل فالمقدم مثله:

أما أنه لا يجوز أن تكون حركة عديم الميل طبيعية فلأن الحركة الطبيعية يجب أن تكون عن الميل.

وأما أنه لا يجوز أن تكون حركته قسرية فلأنه لو تحرك فلاتخلو حركته إما أن تكون في زمان أو لا في زمان؛ والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم؛ أما بطلان كون الحركة لا في زمان فهو بيّن البطلان لأنه لا حركة دفعية بل هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل قليلاً قليلاً؛ والآن الدفعي أيضاً غير موجود؛ فتعين أن لا تكون الحركة واقعة إلا في زمان؛ وأما بطلان وقوعها في الزمان، فلأننا نفرض ج ليس فيه ميل طبيعي و ب و د فيهما ميل، إلا أن ب ميله ضعيف ميل د، فإذا حركنا ج مسافة ما في زمان ما بقوة قسرية، ثم حركنا ب إلى خلاف جهة ميله الطبيعي بقوة مساوية للقوة التي حركنا بها ج فحركة ب تكون أبطأ؛ لحصول العائق الطبيعي فيه؛ فلا يخلو إما أن يتساويا في المسافة أو في الزمان؛ فإن تساويا في المسافة فيجب أن يتفاوتا في الزمان وإلا لزم أن تكون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق وذلك محال؛ فتكون حركة ب في زمان أطول من زمان حركة ج.

فلنفرض أن حركة ج في ساعة و ب في ساعتين، ثم نطلب جسماً آخر ينقص ميله عن ميل ب على نسبة نقصان زمان ج عن ب و ليكن د؛ فإذا حركنا د بقوة مساوية للقوة الأولى قسراً في تلك المسافة، فيقطعها في نصف ساعة؛ لأن ميله لما كان نصف ميل ب و نسبة الزمان إلى الزمان كنسبة الميل إلى الميل فإن الحركة المعينة لا بد وأن تستدعي زماناً معيناً، والحركة المطلقة تستدعي الزمان المطلق ولا تتعين ولا تتخصص^١ إلا بمخصص والمخصص للحركة هو

المختص للزمان بعينه؛ ولما فرضنا التساوي فيما عدا الميل فلم يبق مختص للزمان سواه.

وبهذا يجاب عن الشك المذكور أن الحركة من حيث هي تستدعي قدراً معيناً من الزمان، ومن جهة الميل تستدعي قدراً معيناً آخر^١؛ وحينئذ لا يلزم أن يكون نسبة الزمان إلى الزمان كنسبة الميل إلى الميل؛ وإنما يلزم ذلك لو لم تستدع الحركة المطلقة^٢ قدراً آخر منه؛ وقد علمت أن الحركة المطلقة لا تستدعي إلا الزمان المطلق وهو غير موجود في الأعيان؛ ولا تستدعي الزمان المعين إلا بمختص وهو الميل؛ فعلم أن حركة^٣ الذي كان ميله نصف^٤ ميل ب يكون في ساعة، وكذلك حركة ج العديم الميل تكون في ساعة أيضاً، فتساوى حركتنا ذي ممانع ولا ممانع وهو محال.

وإذا فرضنا تساوي ج و ب في الزمان، فيجب تفاوتهما في المسافة؛ وإلا لزم استواء الممانع مع غيره؛ فإذا فرضنا أن ج حرك مقدار ميل، و ب حرك مقدار نصف ميل^٥، فإذا حركنا ب بمثل تلك القوة في مسافة ب ولا شك أن بقدر نقصان ميل د عن ب ينقص زمان حركة د عن زمان حركة ب؛ فيكون نقصان زمان د عن زمان ج على نسبة نقصان^٦ مسافة د عن مسافة ج، فيلزم أن يتحرك في ذلك الزمان بقدر مسافة ج وهو ميل، فيستوى حركة الجسم الذي فيه المعاوقة مع الجسم الذي لا معاوقة فيه وهو محال.

وأما بطلان الحركة الإرادية، فتعرفه مما ذكرناه في إبطال الحركة القسرية.

١. م: - ومن جهة الميل تستدعي قدراً معيناً آخر.

٢. م: - المطلقة.

٣. م: + في.

٤. ب: - وهو غير موجود في الأعيان؛ ولا تستدعي ... فعلم أن حركة د الذي كان ميله نصف.

٥. م: - ميل.

٦. ب: - ميل د عن ب ينقص زمان حركة د ... نقصان زمان د عن زمان ج على نسبة نقصان.

الاعتراض على برهان امتناع الحركة القسرية على عديم الميل

و اعترضوا على برهان امتناع الحركة القسرية على عديم الميل من عدة وجوه^١:

منها: إنّنا لانسلّم وجود ميلين مختلفين بالشدة والضعف على ما ذكرتم من النسبة؛ فإنّه يجوز أن يتناهى الميل في جانب نقصان إلى حدٍّ لا يتجاوزه؛ هكذا ذكره ابن سهلان.

وأجاب الشيخ الإلهي أنّ الجسم كلّما كان أكبر كان ميله أشدّ، وكلّما كان أصغر كان ميله أضعف. ولما كانت القسمة لا تنتهي إلى ما لا يقبله ولا تنتهي في الزيادة إلى ما لا يحتمل الزيادة - اللّهم إلّا لمانع خارج عن الطبيعة الجسمية - فهكذا يكون حكم الميل في تنقّصه وازدياده إلى غير النهاية إلّا لمانع.

ومنها: إنّ هذا البرهان المذكور إنّما دلّ على وجود مانع وعائق عن الحركة الطبيعية؛ ولكن لم قلتم: إنّ ذلك المانع والعائق إنّما هو الميل؛ لأنّ العائق لمّا كان أعمّ من الميل فلا يلزم من وجود العام وجود الخاص.

وأجيب بأنّ المفروض إنّما هو التساوي فيما عدا الميل، فتعيّن أن يكون التفاوت الواقع في الزمان ليس إلّا بسبب الميل لا غير.

ومنها: إنّنا لانسلّم أنّ المحال المذكور لزم من وجود عديم الميل؛ بل إنّما لزم من وجود مجموع الأمور المفروضة.

وأجيب بأنّه لمّا كان كل واحد من تلك الأمور المفروضة واقعاً في الأعيان فلا يكون لزوم المحال المذكور إلّا من فرض عديم الميل فقط، وسيأتي تحقيقه^٢.

١. اعتراضات بركرفته است از ابن كمونه، ص ٣٦١: «و قد شكك على هذه الحجة من

٢. م: + إن شاء الله.

وجوه ستة ...».

[إشارة إلى بعض أحكام المحدّد للجهات]

و ممّا يتفرّع^١ على هذا، إثبات الميل المستدير لمحدّد الجهات: إذا كان الجسم على حالة غير واجبة له من ذاته فلهوَقُها به لِعَلّة خارجة عن ذاته؛ فإذا جرّدنا النظر إلى ذات ذلك الجسم مع قطع^٢ النظر عن غيره، كان تبدّل تلك الحالة عليه ممكناً إلّا لمانع.

و إذا كانت الحالة الممكنة هي الوضع أو الموضع، فتكون النقلة عليه ممكناً^٣؛ و كل ما أمكن عليه النقلة و الحركة فإثبات الميل له واجب.

و قيل عليه^٤: إنّ^٥ الشيء و إن كان ممكناً في نفسه إلّا أنّه يجوز أن يصير ممتنعاً بغيره؛ فكثير من الممكنات هذا حكمها؛ ألا ترى^٦ أنّ المادة يمكن عليها كل صورة؛ و مع هذا إذا اشتغلت بواحدة امتنع عليها حلول الصور البواقية؛ و حينئذ لا يكون الحكم بوجوب الميل لإمكان الحركة، بأولى من الحكم بامتناع الحركة لعدم^٧ الميل؛ لأنّ الحركة من شرطها وجوب الميل.

و لمّا كان المحدّد جسماً واحداً متشابه الأجزاء المفروضة، فليس بعض تلك الأجزاء بما هي عليه من الوضع و المحاذاة، أولى من غيره؛ إذ لو كان بعض الأوضاع المخصوصة واجباً لبعض الأجزاء - مع أنّه لا أولوية في الجسم البسيط المتشابه - لكان ذلك ترجيحاً من غير مرجّح، و ذلك محال إلّا لمانع خارج عن طبيعة الجزء المفروض.

و إذا لم تكن الأوضاع المخصوصة للأجزاء واجبة لذاتها، فتكون ممكنة الانتقال لذاتها؛ فأَيّ وضعٍ فرض أمكن تبدّله بغيره بالنقلة و الحركة؛ و كل ما هو

١. برهركفته از طبيعيات التلويحات سهروردي، شرح ابن كمونه، ص ٣٦١.

٢. ب: - قطع.

٣. م: - إلّا لمانع و إذا كانت الحالة الممكنة هي الوضع أو الموضع، فتكون النقلة عليه ممكناً.

٤. اشكال كننده بر سخن سهروردي، ابن كمونه است در شرح التلويحات، ص ٣٦٢: «أقول:

قوله ... فيه نظر ...».

٥. ن: بأنّ.

٦. م: بعدم.

ع: ب: الأدنى.

ممكن الحركة واجب الميل؛ فالمحدّد للجهات واجب له الميل؛ ولا يجوز أن يكون مستقيماً وإلا لكان وراءه جهة و صوب فكان له محدّد آخر و قد فرضناه محدّداً؛ فيجب أن يكون ذلك الميل مستديراً؛ فالمحدّد له ميل مستدير؛ و باقي الأفلاك لا يمكن فيها هذا البيان^١.

و المحدّد للجهات لا يتكون و لا يفسد لافتقار [كل كائن]^٢ و فاسد إلى الحركة المستقيمة.

و بيان ذلك أنك قد علمت أنّ كل جسم له بحسب كل صورة نوعية حيّزٌ طبيعي، كالأرض مثلاً؛ فإذا صار شيء منها شيئاً آخر، كالماء الذي صار هواء، فلا يخلو إمّا أن يصير هواء في حيّز نفسه و هو الماء فيجب عليه الانتقال إلى المكان المناسب له و هو^٣ الهواء؛ وإن صار هواء في حيّز الهواء، فيكون قبل أن يلبس صورة الهواء زاحم المتمكن^٤ فتحرّك إليه و حرّكه؛ و إن لبست المادة صورة الهوائية في حيّز غريب عن^٥ المختلعة و المستجدة، كحيّز الأرض مثلاً، فيجب النقلة إلى المكان المناسب؛ فعلى كلّ تقدير تجب الحركة على الاستقامة. فإن قلت: يجوز أن تلبس المادة الصورة المستجدة في مكان المختلعة من غير^٦ أن يكون هناك انتقال بالحركة المستقيمة، بأن يكون الجزء المتكون مجاوراً لذلك النوع الذي لبس صورته، كالجزء من الماء المجاور للهواء الملاصق له؛ فإذا صار هواء لا يحتاج إلى الحركة لاتحاد مكانيهما.

و الجواب: إنّ المجاورة لا تكون اتحاداً في المكان؛ فإنّه و إن كان المكانان متجاورين، فهما متغايران متمايزان؛ فيجب الانتقال إلى المكان المناسب عند لبس الصورة النوعية؛ ثم إنّ المجاورة إنّما هي للأطراف؛ فإذا صار المجاور من

١. همان، ص ٣٦٢.

٢. ن، ب: كون متكون؛ م: - متكون؛ ابن كمونه: كل كائن.

٣. م: + مكان. ٤. ن: الممكن.

٥. م: قريب من؛ همان (ص ٣٦٥): مغاير. ٦. ع ب: - غير.

نوع ما يجاوره^١، كان ممكناً عليه الانتقال من أحد طرفي ذلك النوع إلى الطرف الآخر منه؛ لاستواء نسبته إلى جميع الجوانب و الأطراف؛ وذلك إنَّما يكون بالحركة^٢ المستقيمة؛ فكل كائن فاسد فهو قابل للحركة المستقيمة و كل قابل للحركة المستقيمة ففيه ميل مستقيم ينتج من الأول: إنَّ كل كائن فاسد ففيه ميل مستقيم. و المقدمتان قد أثبتناهما، فإذا جعلت هذه النتيجة كبرى و ضمنت إليها: لا شيء من المحدّد للجهات فيه ميل مستقيم و كل كائن فاسد ففيه ميل مستقيم ينتج من الثاني: لا شيء من المحدّد للجهات بكائن فاسد؛ أمّا^٣ الكبرى فقد ثبتت.

و أمّا الصغرى، فلأنَّ المحدّد بُيِّنَ أنَّ فيه ميل مستدير؛ و لا شيء ممّا فيه ميل مستدير ففيه ميل مستقيم؛ ينتج من الأول: إنَّ المحدّد ليس فيه ميل مستقيم؛ و الصغرى ثبتت.

و أمّا الكبرى، فلأنَّ الطبيعة الواحدة البسيطة لا تقتضي التوجه إلى جهة بالميل المستقيم و انصرافاً^٤ عنها بالميل المستدير؛ و إلّا لزم أن يكون المطلوب بالطبع مهروباً عنه و هو محال؛ كما يتحرك الجسم بالحركة المستقيمة إلى مكانه الطبيعي؛ فإذا وصل إليه تحرّك عنه بالحركة المستديرة.

فإن قلت: إنَّ الطبيعة يجوز أن تقتضي الحركة المستقيمة و المستديرة باعتبارين: أمّا المستقيمة فعند مفارقتها الحيّز الطبيعي؛ و أمّا المستديرة فعند حصوله في الحيّز الطبيعي؛ كالجسم فإنّه يقتضي الحركة بشرط مفارقة الحيّز الطبيعي، و السكون بشرط حصوله في الحيّز الطبيعي.

و أجابوا عنه: بأنَّ الطبيعة الواحدة إنَّما اقتضت الحصول في المكان الطبيعي فقط؛ لا أنَّها تقتضي الحركة و السكون لذاتها؛ بل لما كان مطلوبها ذلك

١. ب: يجاوره. ٢. م: الحركة.

٣. ن: ب: و.

٤. م: طوقاً. ان اينجا تا عبارات: «و إنّما تكون ميلا لو كانت له حركة عن الحيّز لأنَّ الجسم» در ص ١٢١، از نسخه ب افتاده است.

الحصول فإذا عرض لها المفارقة بسبب^١ خارج توصلت إلى ذلك الحصول وهو السكون بالحركة؛ فالمطلوب بالحركة والسكون شيء واحد؛ ومسألة الميل بخلاف هذا. فإنَّ المطلوب بالحركة المستديرة غير المطلوب بالحركة المستقيمة؛ فليس مطلوبهما شيئاً واحداً؛ فإنَّ الحركة المستديرة فيها انصراف عن المطلوب بالحركة المستقيمة^٢؛ ثم إنه ليس في المتحركات على الاستدارة^٣ ما يطلب وضعاً طبيعياً؛ وفي المتحركات على الاستقامة ما يطلب مكانه الطبيعي؛ والحركة المستقيمة مستندة إلى الطبيعة؛ وليس كذلك المستديرة؛ فمبدأ الحركتين ليس شيئاً واحداً؛ إلا أنه قد ينفك إحدى الحركتين عن الأخرى؛ وقد يوجد معها.

ثم إنَّ المحدد للجهاز لو كان مقتضياً للحركة المستديرة في مكان طبيعي - لو قدرنا جواز ذلك - وكان^٤ مقصوده بالحركة وضعاً طبيعياً مخصوصاً، فوجب وقوفه عند حصول ذلك الوضع وهو محال؛ لاستواء جميع الأوضاع بالنسبة إليه؛ فجعل بعض الأوضاع طبيعياً له ليس أولى من البعض الآخر.

هذا حكم المحدد وكله يبتني على أن الحركة المستقيمة ممتنعة عليه. ولما كانت الأفلاك الباقية يمتنع عليها الحركة المستقيمة - لأن الميل المستدير ثابت لها وكل ما ثبت له الميل المستدير فليس له ميل مستقيم ينتج: كل ما ثبت له الميل المستدير فليس له ميل مستقيم ونضم إليها كبرى وهي: لا شيء مما ليس له ميل مستقيم بقابل للحركة المستقيمة فينتج: كل ما ثبت له الميل المستدير فليس بقابل للحركة المستقيمة^٥؛ فالأفلاك غير قابلة للحركة المستقيمة - فلا تتكون ولا تفسد لذلك ولا تنخرق ولا تتمرق لافتقار ذلك إلى

١. ن: لسبب.

٢. م: - فإنَّ الحركة المستديرة فيها انصراف عن المطلوب بالحركة المستقيمة.

٣. ن: فكان.

٤. م: - الاستدارة.

٥. م: - فينتج: كل ما ثبت له الميل المستدير فليس بقابل للحركة المستقيمة.

الحركة المستقيمة.

ثم لو جاز الخرق على كل الأفلاك، فأجزاء المخروق إن طاعت لقاشر^١، ففيها ميل مستقيم إلى تلك الجهة؛ وإن مانعت، ففيها ميل مستقيم إلى خلاف تلك الجهة.

فهذا جملة ما ذكره جماعة المحصلين من المشائين في إثبات الميل لكل الأجسام وما يتفرع على ذلك من الأحكام^٢.

(رأي السهروردي في إبطال برهان ثبوت الميل لكل جسم)

وأما الشيخ الإلهي شهاب الملة والدين - قدس الله نفسه وروح رمسه - فقد أبطل برهان ثبوت الميل لكل جسم بوجهين^٣:

أحدهما، بإظهار الخلل في بعض المقدمات التي أثبت بها وجود الميل لكل جسم وهي قوله: لا يجوز أن يستوي زمان حركة ذي الميل مع عديم الميل و ذلك محال؛ فإنه منَع هذه المقدمة بأن قال: لا يلزم أن يكون تأثير الجزء جزءاً من تأثير الكل؛ فإن الميل القوي إذا كان مؤثراً في الممانعة و المدافعة لا يلزم أن يكون جزء ذلك الميل يؤثر في المدافعة و الممانعة جزءاً من مدافعة الكل و اقتضاء زمانه^٤؛ فإن عشرة من الرجال إذا رفعوا بالقسر حجراً مقدار عشرة أذرع فلا يلزم أن يكون الواحد من أولئك العشرة يقدر على رفعه ذراعاً؛ بل قد لا يقدر على تحريكه فضلاً عن رفعه^٥؛ فإذا لم يتمكن عن تحريكه بالكلية بانفراده مع تأثيره عند الانضمام إلى التسعة، فيكون وجود الواحد الذي كان جزءاً للعة كعدمه عند الانفراد^٦ و لم يلزم من ذلك محال.

١. ن: القاسر.

٢. تمام این مطالب بر گرفته است از التلویحات سهروردی و شرح ابن کمونه بر آن، صص ٣٦٤ - ٣٦٩ باختلاف در عبارت و با شرح و تفصیل شهرزوری.

٣. حکمة الإشراق، ص ٩٦؛ شرح حکمة الإشراق، شهرزوری، ص ٢٥٥.

٤. زمانیه. ٥. حکمة الإشراق، ص ٩٥.

٦. الأفراد؛ شرح حکمة الإشراق: الإنفراد.

و علة تأثير الجزء عند الانضمام دون الانفرد أن تأثيرها مشروط بانضمام الأجزاء الباقية؛ فعند الانفرد لا يكون الشرط موجوداً فلا يؤثر.

و ذكر بعضهم أن مثال الحجر والعشرة المحركين له غير مناسب ولا مطابق لمسألة الميل؛ لأنه لا معنى للميل عندهم إلا المدافعة والممانعة؛ فإذا لم يوجد فلا ميل؛ فإن الرجل الواحد إذا رام تحريك الحجر ولم يقدر لا تكون هذه الممانعة ميلاً؛ وإنما تكون ميلاً لو كانت له حركة عن الحيّز لأن الجسم^١ في حيّزه لا ميل له؛ أمّا إليه فلا تّنه فيه؛ وأمّا عنه فلا تّن الطبيعة الواحدة لا تقتضي حيّزاً وانصرافاً عنه بخلاف مسألة الميل؛ فإنه موجود في الجسم الثالث المسمى د غير معدوم؛ كما كان في الحجر؛ إلا أنه ضعيف.

و ينبغي أن تعلم أن غرض الشيخ^٢ بيان أن جزء العلة بانفرادها لا يجب أن تكون مؤثرة جزءاً من تأثير الكل؛ فإن الميل الضعيف يجوز أن يبلغ إلى حد لا يؤثر في المدافعة والممانعة جزءاً من تأثير الكل الذي كان جزءاً مؤثراً عند ضمّه؛ كما ذكر في العشرة المحركين للحجر عند الاجتماع، وعدم قدرة الواحد منهم على التحريك جزءاً من تأثير الكل؛ وعند هذا الاحتمال يكون وجود الميل وعدمه سواء؛ وحينئذ لا يلزم أن يكون نقصان زمان حركته عن حركة^٣ ذي الميل على نسبة نقصان زمان حركة ذي الميل القوي، عن عديم الميل؛ فلا يتم البرهان؛ ويحصل غرض الشيخ بذلك.

و قوله: إن الميل إنما كان يصح إجراؤه^٤ مجرى مثال الحجر، لو كانت المدافعة والممانعة من تأثيرات الميل، لا أن^٥ الميل يكون نفس تلك التأثيرات التي هي المدافعة والممانعة.

١. از عبارت: «عنها بالميل المستدير؛ وإلا لزم أن يكون المطلوب بالطبع مهروباً عنه» در ص ١١٩، تا اینجا از نسخه ب افتاده است.

٢. مقصود، شيخ الهی مذكور است.

٣. ب: - حركة.

٤. نسخه بدل ن: أجزاؤه.

٥. م، ب: لأنّ.

و^١ في هذا الكلام نظر؛ فإنه يفهم منه أن المدافعة و الممانعة إذا لم تكن نفس الميل بل من تأثيراته، يصح إجراء الميل مجرى المثال المذكور، لوجودهما في الموضوعين؛ ومتى حكم بوجود^٢ المدافعة و الممانعة في الحجر و أنها من تأثيرات الميل و إذا كان الأثر موجوداً كان المؤثر موجوداً لا محالة؛ و يلزم وجود الميل في الحجر الذي لا يتحرك عن حيّزه الطبيعي و لم يقل به أحد. و نحن فقد ذكرنا مقصود الشيخ من وجه المناسبة؛ و ليس غرضه أن يكون المثال مطابقاً للممثل من جميع الوجوه، ليرد عليه بعض الشكوك.

الوجه الثاني في إبطال برهان الميل من جهة المعارضة؛ و ذلك أننا نفرض^٣ حجرين [متساويي^٤ الميل إلى المركز، فإذا حرّكنا أحدهما بقوة قسرية منضمة إلى ميله الطبيعي إلى المركز، و تحرّك^٥ الحجر الآخر بطبعه - دون القوة القسرية - فحركة ذي الميلين أسرع؛ ثم نفرض جسمين آخرين لا ميل لهما إلى المركز بل لهما ميل إلى المحيط؛ و أحدهما أكبر من الآخر كالنار و الهواء مثلاً؛ فإذا حرّكناهما إلى المركز بمثل تلك^٦ القوة القسرية التي حرّكنا بها الحجر ذي الميلين؛ فحركة النار أبداً من حركة الهواء.

فإذا طبقنا برهان الميل على هذا الفرض، ففرضنا الحجر ذا الميلين إلى المركز، الذي لا ميل له إلى المحيط، هو ج في برهان الميل، و النار هو ب، و الهواء هو د، فإذا فرضنا أن زمان حركة النار كان في ساعة و زمان حركة الحجر ذي الميلين في نصف ساعة، ثم فرضنا أن الميل المعاق^٧ في الهواء نصف الميل الذي كان معاقاً في النار، فيلزم أن يكون زمان حركة الهواء نصف زمان حركة النار؛ و قد كان حركة النار في ساعة و الهواء في نصف ساعة و الحجر الذي فيه الميلان^٨ في نصف ساعة؛ فيلزم تساوي زمان حركة ما فيه ميل

٢. ن، ب: بثبوت.

٤. نسخه ها: متساوي.

٦. م: تلك.

٨. ن: الميلين.

١. ن: و.

٣. م: ذلك بالفرض.

٥. م: فتحرك.

٧. م: المفارق (در تمام موارد بعدی نیز).

معاوق لزمان ما لا ميل معاوق فيه و هو محال؛ كما كان المحال لازماً هناك بل هاهنا يكون المحال ألزم؛ لأنَّ هناك إنَّما لزم المحال من مساواة ما له ميل معاوق لما لا ميل معاوق له فقط؛ و أمَّا هاهنا فإنَّما لزم المحال من مساواة ما له ميل معاوق لما لا ميل معاوق له؛ و فيه مع ذلك الميل القسري ميلٌ طبيعي موافق، فيكون ألزم في الاستحالة؛ لاشتراكهما في الميل القسري إلى جهة المركز و امتيازهما بكون النار لا ميل لها إليه؛ و الحجر له ميل كما كان في مسألة الميل، إلَّا أنَّ هنا ينضمُّ إلى الميل القسري الميل الطبيعي؛ فيمتنع تساوي زمانيَّ الحركتين لذلك؛ لكن قد تساويا هذا خلف.

فلو لزم وجود الميل المعاوق عن الحركة القسرية في كل جسم بما ذكرتم من البرهان، فليزُْم مثل ذلك بعينه في هذه المسألة من غير تفاوت؛ و كان يلزم من ذلك أن يكون للحجر ذي الميلين الطبيعي إلى المركز و القسري الموافق له، أن يكون له ميل آخر إلى المحيط مخالفٌ و ذلك بين الاستحالة لامتناع اجتماع الميلين المختلفين في جسم واحد.

و إذا بطل^١ برهان الميل بطل قولهم: إنَّ كل جسم فلا بد له من ميل؛ و بطلت الأحكام المبنية عليه.

و للشيخ - رضي الله عنه - في إبطال قاعدة الميل سرٌّ عظيم سنرمز إليه فيما بعد.

و الحق أنَّ المحدّد للجهات لا ميل له يخالف^٢ الميل الذي له من نفسه المحرّكة له بالإرادة:

و برهانه أنَّ المحدّد مستدير الشكل فلا يكون بعض الأوضاع أولى به من الآخر، و كل جرم كانت أوضاعه على هذه الصفة فلا ميل له، فالمحدّد لا ميل له. ثم كل وضع يفرض للمحدّد لا يكون أولى به من الآخر^٣؛ و إذا لم يكن أولى فيمكن تبدُّله بالحركة؛ فإن لم يكن له ميل مخالف لجهة ميل الحركة فذلك

٢. م: بخلاف.

١. ب: - بطل.

٣. ب: - و كل جرم كانت أوضاعه على هذه الصفة ... للمحدّد لا يكون أولى به من الآخر.

مطلوبنا؛ وإن كان له ميل مخالف لجهة ميل الحركة فيكون فيه ميول مختلفة بحسب اختلاف الحركات التي يقبلها بحسب الأوضاع المتساوية بالنسبة إليه؛ وإذا تساوت الأوضاع تساوت الميول أيضاً بالنسبة إليه؛ وعند تساوي الميول لا يبقى ممانعة ولا مدافعة إلى جهة فلا يبقى فيه ميل أصلاً؛ إذ حقيقة الميل الممانعة والمدافعة، وحيث لا يوجدان فلا ميل.

وهذا يتم في باقي الأفلاك فإنها مستديرة الشكل؛ فلا يكون بعض الأوضاع أولى بها من البعض ويتم البرهان على ما ذكرنا؛ فليس لها ميل زائد على الميل الذي لها من نفسها المحركة بالإرادة.

و يتفرع على هذا الأصل أن المحدد للجهات لا يقبل الخرق والكون والفساد لما يتنا من امتناع الحركة المستقيمة على وجه لا يبتني على ثبوت الميل الذي أبطلناه؛ بل لأن الحركة إلى غير صوب و جهة الواقعة في العدم المتوجهة إليه محال؛ وإذا امتنعت الحركة المستقيمة عليه، امتنعت عليه تلك الأحكام لما عرفت أن كل منخرق ومتكوّن و فاسد فهو قابل للحركة المستقيمة. ولا يتم هذا في باقي الأفلاك على هذا الوجه؛ ويتم على الوجه الأول المبني على الميل الذي أبطلناه.

و يجب أن تعلم أن الشيخ ما أبطل الميل بالكلية؛ كيف و ميل الأجسام العنصرية إلى أمكنتها الطبيعية عند الخروج عنها محسوس لا يحتاج إلى إثباته بالبرهان؛ لكن أبطل تعميم الميل لجميع الأجسام بالطريق الذي ذكره؛ بل نفى أن يكون في الأجسام الفلكية العلوية ميلٌ يخالف الميل الذي لها من نفسها المحركة بالإرادة وهو الميل النفساني، و سيأتي الكلام فيه.

الفصل الثامن

في المكان وما قاله الناس فيه^١

تتنازع الناس في حقيقة المكان؛ فكل واحد منهم مال إلى شيء؛ والخلاف إنما يكون حقيقياً عند تسليم لازم من لوازمه أو خاصة^٢ أو أمر ذاتي؛ وإلا فلا يصح النزاع فيه؛ وإن وقع فيه الاختلاف فيكون لفظياً؛ فإنه لا مانع عن الاصطلاح وأن يسمى ما يستقر عليه الجسم «مكاناً»؛ والأمارات - التي إذا سلّمت ثم تُنوّع فيه بعد ذلك يصير الخلاف حقيقياً - أربعة باتفاق الجمهور^٣:

الأمانة الأولى، جواز حركة الجسم عنه إلى غيره؛ والمعترف بهذا اللازم للمكان ليس له أن يقول: إنّ المكان هو الهيولي أو الصورة؛ فإنه سلّم أنّ المكان هو ما يجوز أن ينتقل عنه؛ ولا شيء من الهيولي والصورة يجوز الانتقال عنهما؛ ينتج من الثاني: فلا شيء من المكان بهيولي^٤ ولا صورة.

فإن قلت: ذكرت جواز الانتقال عن المكان؛ ومن الأجسام ما لا يجوز عليها الانتقال عن أمكنتها^٥، كالفلكيات^٦.

١. برگرفته از: المشرح، همان، فصل ٢، ص ٢٢؛ ابن کمونه، ص ٣٧٥.

٢. ن، ب: خاصية.

٣. سهروردی: مجموعة مصنفات، ج ٢، الألواح السادسة، ص ٣١؛ همان، اللمحات، ص ١٩٢.

٤. م: هيولي.

٥. م: أماكنها.

٦. م: - كالفلكيات.

قلت: لانعني بالانتقال الانتقال بالفعل بل نعني به جواز الانتقال من حيث التمكن و الجسمية؛ و بهذا المعنى يجوز الانتقال عليها و لا ينافي ذلك امتناع الانتقال بسبب آخر، كصورة نوعية أو أمر آخر؛ فإذا لم يمنع نفس المتمكن من الانتقال، و الهوى و الصورة يمنعان عن الانتقال، فليست الهوى و الصورة مكاناً؛ و كذلك^١ يلزم المعترف بهذا اللازم أن يفرّق بين «المحل» و «المكان»؛ فإنّ ذا المكان يصحّ عليه الانتقال باعتبار ما؛ و كل ما هو ذو محل لا يمكن عليه الانتقال باعتبار ما؛ فلا شيء من المكان بمحل.

و أيضاً، فإنّ ذا المحل^٢ شائع في محله بالكلية مُجامعاً له و ذا المكان ليس كذلك.

الأمرة الثانية من لوازم المكان المسلّمة^٣ امتناع حصول^٤ جسمين فيه؛ و المعترف بهذا اللازم يجب عليه أن يفرّق بين المكان و المحل؛ فإنّ ذا المكان يمتنع حصول متمكنين فيه؛ و ذا المحل يجوز حصول حاليّين فيه، كالحلاوة و البياض في السكر.

الأمرة الثالثة من اللوازم المسلّمة أنّه ينسب إليه الجسم بلفظة «في» و ما هو في معناها؛ و المعترف بهذا ليس له أن يقول: المكان ما يستقرّ عليه الجسم؛ و لا أنّه هوى أو صورة؛ لأنّ المكان ينسب إليه الجسم بـ«في» و لا شيء ممّا يستقرّ عليه الجسم ينسب إليه الجسم بـ«في»؛ ينتج من الشكل الثاني: لا شيء من المكان ممّا يستقرّ عليه الجسم؛ كذلك^٥ الحكم في الهوى و الصورة لامتناع أن يكون الكل في كل واحد من أجزائه ليصح أن ينسب إليه بلفظة «في»^٦.

الأمرة الرابعة من اللوازم المسلّمة اختلاف المكان بالجهات، كفوق و سفلى^٧؛ و المعترف بهذا اللازم ليس له أن يقول: إنّ النفس مكان للجسم؛ فإنّ

٢. ن: للحل.

١. م: لذلك.

٣. اللّمحات: اجتماع.

٢. م: مسألة.

٤. م: إليه بفي.

٥. ن: وكذلك.

٦. ن: ابن كمونه: أسفل.

النفس لا جهة لها ولا مكان؛ ولا يصح نسبة الجسم إليها بـ«في».
فبعد تسليم هذه الأمارات الأربعة - كما هو عند الجمهور - لا معنى لقول
مَنْ يقول: إِنَّ المكان هو الهيولى أو الصورة أو ما يستقر عليه الجسم؛ لأنَّ هذه
الأمارات الأربعة لمَّا كانت مسلمةً بالاتفاق، فيجب أن يوجد جميعها فيما يسمَّى
«مكاناً»؛ ولا يصح اجتماعها في واحد من هذه الثلاثة المسماة كل واحد منها
عند طائفة «مكاناً».

فإن قلت: ^١ إِنَّ الأمانة الأولى تكفي في منع جواز كون المكان هيولى أو
صورة؛ والثالثة تكفي في منع كون المكان ما يستقر عليه الجسم؛ فالأمانة
الثانية والرابعة مستدركة لا يفتقر إليهما.

قلت: أمَّا الأمانة الثانية، فيفتقر إليها ليفرَّق بها بين المكان والمحل؛ فإنَّ
الجسمين يمتنع اجتماعهما في مكان واحد؛ وأمَّا الحالآن فإنه يجوز حلولهما
في محل واحد؛ وجواز الانتقال وإن كان يكفي فرقاً بين المكان والهيولى و
الصورة إلاَّ أَنَّهُ يفتقر في عدم جواز انتقال الصور ^٢ والأعراض من محل إلى
محل - وإن عدم جواز ذلك الانتقال لذاتها أو لنفس حلولها في تلك المحال - إلى
برهان؛ بخلاف عدم جواز اجتماع الجسمين في مكان واحد؛ فإنه بيِّن بذاته
لا يحتاج إلى برهان.

و أمَّا الأمانة الرابعة، فإنَّ بعض الأوائل لمَّا زعم أنَّ النفس مكان للبدن و
كان المسلم من الأمانة الرابعة في المكان اختلافه بالجهات، ولا جهة ولا مكان
للنفس افتقر إلى ذكرها.

إمذاهب القائلين بأنَّ المكان هو الخلاء

و ذهب بعض الأوائل ^٢ إلى أنَّ المكان هو «الخلاء» لتوهمه أنَّ الأمارات
الأربعة موجودة فيه؛ ثم عرَّفه بأنَّه امتداد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة

١. همان، صص ٣٧٦ - ٣٧٧.

٢. ب: الصورة.

٣. المشرح، مشرع ٢، فصل ٢، ص ٤٢؛ ابن كموته، ص ٣٧٨؛ المعتبر، ص ٤٨ به بعد.

متقاطعة على زوايا قائمة، قائمة^١ لا في مادة من شأنها أن يملأها الجسم.
 فـ«الامتداد» كالجنس لشموله الخط والسطح والجسم.
 و قوله: «يمكن فرض الأبعاد الثلاثة» فصلٌ يخرج الخط.
 و قوله: «قائمة» يخرج به السطح.
 و قوله: «قائمة لا في مادة» يخرج به الجسم التعليمي الذي يحتاج إلى
 الحلول في المادة.
 و «من شأنه^٢ أن يملأه الجسم» يخرج به الجسم الطبيعي لامتناع أن يملأه
 جسم آخر لكونه ملاً في نفسه.
 فهذا الخلأ المعروف بهذا الرسم فيه مذهبان^٣:
 المذهب الأول: إنَّ هذا الامتداد يجوز أن يخلو عن امتداد طبيعي آخر
 يجامعه ويبقى فارغاً؛ وقد مال المتكلمون إلى هذا الرأي.
 والمذهب الثاني: إنَّ هذا الامتداد موجود ولا يجوز أن يخلو عن الجسم و
 يلزم من هذا أن يكون البُعد تداخل بُعداً آخر.
 ثمَّ إنَّ أصحاب هذين الرأيين اختلفوا بعد ذلك؛ فالذين قالوا بجواز خلْو
 الخلأ عن البُعد، اختلفوا:
 فمنهم من زعم أن وراء العالم خلأ لا يتناهى.
 ومنهم من زعم أن لا خلأ إلا القدر الذي فيه العالم فقط؛ وليس وراءه خلأ
 و لا ملاً؛ وأنَّ الأجسام الموجودة في هذا العالم قد يوجد^٤ بينها ما يكون غير
 متماسكة فيكون خلأ.
 وبعض القائلين بالخلأ يقول بأنَّه ليس في العالم جسمان متماسكان^٥
 لا يوجد بينهما ما يماسهما.
 ومن قال من القدماء بالخلأ اختلفوا^٦:

١. م. - قائمة.

٢. ب: بنيانه.

٣. ابن كمونه، ص ٣٧٨.

٤. ن: يكون.

٥. ن: يتماسكان.

٦. ع همان، ص ٣٧٩.

فمنهم من زعم أنَّه مقدار و شيء.
و منهم من زعم أنَّه ليس مقدار و لا شيء.
و إذا بطل^١ أصل الخلأ بطلت الآراء المتفرعة عليه.

[إبراهيم بن علي إبطال الخلأ]

أما القائلون بأنَّ وراء العالم خلأ لا نهاية له، فالذي يُبطل مذهبهم أنَّهم إما أن يقولوا بأنَّه عدم صرف أو أنَّه^٢ موجود؛ فإن قال بكونه^٣ عدماً صرفاً فلا يبقى بينه و بين الحكماء النفاة له، منازعة؛ فيصير معنى كلامه أنَّه ليس وراء العالم شيء؛ و ذلك بعينه مذهب الحكماء النفاة للخلأ؛ و يكون قد ناقض ما عرّف به الخلأ من كونه بُعداً يمكن فيه فرض أبعاد ثلاثة و العدم المحض لا يمكن فيه ذلك.

و أما القائلون بأنَّ الخلأ موجود، فالذي يُبطل مذهبهم أنَّ الخلأ امتداد موجود و كل امتداد موجود يجب فيه النهاية؛ ينتج من الأول: إنَّ الخلأ الذي وراء العالم يجب فيه النهاية؛ و قد كان فرض غير متناه؛ هذا خُلف.
و أيضاً، لو كان موجوداً فالجسم الشاغل له إذا زال عنه و حصل فيه أصغر منه ذاهباً في الأقطار الثلاثة، فإنَّه يزداد عليه الخلأ المساوي لأكبر منه.
ثم إنَّ الأجسام المتباعدة يكون الخلأ بينها أكثر من المتقاربة؛ و ما قبل الزيادة و النقصان و المساواة فهو مقدار كمِّي؛ فلا يكون لا شيء.

ثم إذا كان طول و عرض و عمق و هو قائم بنفسه فيكون جسماً لا خلأ.
فكل من زعم من أصحاب الخلأ^٤ بأنَّه مقدار قائم بنفسه، فقد اعترف بجوهريته؛ لأنَّه يمكن فيه فرض الأبعاد الثلاثة و هو مقصود بالإشارة الحسية و لا معنى للجسم إلَّا ذلك و لا يعرف بغيره؛ فالذي نفهمه من الجسم هو^٥ ما

١. ن: ب: أبطال.

٢. ن: - أنَّه.

٣. المشارع، همان، ص ٢٢.

٤. ن: يكون.

٥. نسخه بدل ن: و هو.

سلموه من الخلاء؛ فالحق أن لا نزاع مع الذين قالوا إنَّ الخلاء ليس بشيء، ثم قالوا وراء العالم خلاء متناه أو غير متناه؛ يخلو عنه الجسم أو لم يخل.

فإن كان هناك نزاع، فإتّما يكون مع الذين يزعمون أن بين الأجسام خلاء ليس فيه شيء و يسمى «بُعداً مفطوراً»؛ فالذي يدل على إبطاله أن الخلاء الذي بين الجسمين المتباعدين أكثر ممّا بين الجسمين المتقاربين؛ وكل ما كان كذلك فهو مقدار فالخلاء مقدار؛ ولا يكون هذا المقدار مقدار ما هو بينه من تلك الأجسام، فإن له أقطاراً ثلاثة و مقداراً يزيد المجموع على الأجسام المفروضة بينها.

ثم الخلاء كمّ يطابق المقادير المتصلة؛ ولا شيء من الكم المطابق للمقادير^١ المتصلة بكمّ منفصل؛ فلا شيء من الخلاء بكمّ منفصل؛ وإذا لم يكن منفصلاً فيكون متصلاً؛ فهذا المتصل لو كانت طبيعته مقتضية للاستغناء عن المحل لما تصوّر وجود مقدار في مادة وقد وجد؛ فلا يستغني عنه مقدار وكل ما هو مقدار قائم بنفسه قابل للأبعاد مقصود بالإشارة فهو جسم فالخلاء جسم؛ ولا يحتاج إلى الطريق الذي يثبت به جسمية الخلاء وهو أن الخلاء امتداد يجب فيه النهاية؛ وكل ما وجب فيه النهاية فله مقطع؛ فالخلاء له مقطع؛ وكل ما له مقطع فهو يقبل الانفصال من حيث الطبيعة البعدية لتشابُّهها؛ وكل ما كان كذا فله مادة قابلة لتلك الأبعاد؛ وكل ما كان كذلك كان جسماً.

برهان آخر على نفي الخلاء^٢؛ وهو أن الخلاء لو كان موجوداً لزم أن يقبل الانفصال الوهمي لأنّه امتداد، وكل ما قبل الانفصال الوهمي^٣ قبل الانفصال الانفكافي؛ لما ذكرنا أنّه إذا أمكنت القسمة على نوع كالماء، أمكنت القسمة الانفكاكية^٤ على جنسه؛ كالجسمية من حيث هي جسمية إلّا لإمانع خارج عن الطبيعة الجسمية كالصور النوعية للأفلاك، وكل ما قبل الانفصال الانفكافي

١. م: المقادير.

٢. ابن كمونه، صص ٣٨٢ - ٣٨٤.

٣. م: - لأنّه امتداد وكل ما قبل الانفصال الوهمي.

٤. م: - على نوع كالماء، أمكنت القسمة الانفكاكية.

فهو في مادة، كما بيّن في إثبات الهيولي والصورة؛ ولزم من هذا أن الخلأ لو كان موجوداً لكان حلوله في مادة فما كان خلأً.

فإن قلت: المجوّزون لوجود الخلأ قد يمنعون قبول الخلأ للانفصال وحينئذ لا يتم البرهان.

قلت: المجوّزون لوجود الخلأ كان في تعريفهم له^١ أنه^٢ من شأنه أن يملأه الجسم فإذا طلب الجسم التمكن فيه، فإن مانّقه وقارّنه ففيه صلابة فهو ملأً وذلك هو المطلوب؛ وإن عدم الخلأ فله مقدار في مادة فيها قوة وجوده وعدمه فهو جسم يخلع صورةً ويلبس أخرى؛ وإن حصل فيه الجسم فإن هرب الخلأ وانضمّ إلى ما يجانسه فقد صحّ انفصال البُعد الخلائي فيلزم أن يكون له مادة؛ وإن اجتمع معه لزم التداخل وهو محال؛ لأنّ البُعد الخلائي امتداد مقداري والجسم امتداد مقداري آخر؛ وكما يمتنع في العقل أن يصير الوجدتان كيف [كانتا]^٣ وحدةً واحدة، فكذا يمتنع أن يصير المقداران مقداراً واحداً بلا زيادة. وأيضاً، فإنّ العقل إنّما حكم بامتناع التداخل لأجل الكمال البُعدي، فإنّ ذا البُعد الواحد كالخط أو البُعدين كالسطح ناقص؛ والجسم هو الكامل بالأبعاد الثلاثة القائم بنفسه؛ فإذا كان يُمانعها لذلك الكمال البُعدي فهو علة التمانع^٤؛ ومتى وجدت العلة وجد المعلول؛ فامتناع التداخل معلوم بالبديهية^٥.

ولا يقال: إنّ التداخل لما كان قسماً من الملاقاة المنقسمة إلى قسمين: أحدهما ملاقاتة الأسر وهو التداخل؛ الثاني الملاقاة بالسطوح؛ فالمانع من الملاقاة بالأسر إمّا أن يكون الجسم من حيث هو جسم أو أحد جزئيه؛ ولما كانت هذه الثلاثة متساوية في الكل والبعض، فيجب أن تكون كما منعت ملاقاتة الكل بالكل، منعت ملاقاتة^٦ البعض بالبعض؛ ولم تمنع ملاقاتة البعض بالبعض^٧

١. م: - له. ٢. ب: تعريفهم لذاته.

٣. ن، ب: كان؛ م: كانت.

٤. ن، ب: الممانع.

٥. م: - ملاقاتة.

٦. ن: بالبديهية.

٧. م: - ولم تمنع ملاقاتة البعض بالبعض.

لما شُهِد من ملاقاتة الأجسام بعضها ببعض؛ فلا تمنع ملاقاتة الكل بالكل فيجب أن يكون المانع من الملاقاة بالأسر هو الكمال البُعدي، لا كل واحد من الجسم وجزئيه.

و الرجوع في هذه المسألة إلى دعوى البديهة أولى من هذا؛ وإلا لقاتل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون التمانع بسبب الصلابة وحينئذ لا يتم ما ذكرتم. و التقاء الأجسام ليس بسطوحها و أعراضها دون ذواتها وإلا لقامت بنفسها؛ ولزم من ذلك أن تكون النقطة خطأ و الخط سطحاً و السطح جسماً و ذلك محال؛ فبطل التداخل في الملاء و الخلا.

برهان آخر على إبطال الخلا الذي يقال: إِنَّهُ بُعْدٌ؛ فنقول: لو كان الخلا بُعْداً مع قيام البرهان على تنامي الأبعاد، لكان له شكل؛ فذلك الشكل إما أن تقتضيه الطبيعة المقدارية أو هيئة لها؟ فكان يجب أن يكون جميع المقادير على شكل واحد؛ وإن كان حصول ذلك الشكل بسبب خارج، فكان لحوقه به ممكناً و ما كان ممكناً للحوق فتغيّره ممكنٌ فشكله^٢ ممكن التغير بتبدل الأجزاء؛ فيمكن عليه الانفصال و الاتصال فيكون جسماً؛ و فُرض خلاً هذا خلف.

وجه آخر في ذلك: الشكل الحاصل للخلا، لا يخلو إما أن يكون بسبب ما يحلّه الخلا، فيلزم أن يكون مقداراً في حامل و المجموع هو الجسم؛ أو بسبب حلّ في الهواء فيكون مادةً صورته^٣ المقدار؛ و إن كان بسبب خارج فيمكن تغييره و تبديله فهو قابل للانفصال فيكون جسماً؛ و صورة قياسه هكذا: لو كان الخلا موجوداً لكان ذا شكل؛ و كل ذي شكل جسم؛ ينتج: لو كان الخلا موجوداً لكان جسماً، لكنّه ليس بجسم فليس بموجود.

برهان آخر على إبطال الخلا^٤ الذي يقال: إِنَّ الْعَالَمَ^٥ [حاصل] في بعضه

١. المشارع، همان، ص ٢٦. ٢. م: فتغيّره بشكله.

٣. م: و صورة.

٤. همان، ص ٣٧؛ ابن كمونه، صص ٣٨٥ - ٣٨٦.

٥. ب: - لو كان الخلا موجوداً لكان جسماً... برهان آخر على إبطال الخلا: ... إِنَّ الْعَالَمَ.

٦. نسخه ها: - حاصل: ابن كمونه (ص ٣٨٥) + حاصل.

الذي^١ هو وراء العالم: لو كان هذا الخلاء موجوداً لم يخل إما أن يكون العالم الذي فيه متحركاً أو ساكناً؛ والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله؛ واللزوم بيّن^٢.

و أما بيان بطلان التالي:

أما^٣ بطلان^٤ الحركة، فلأنه لو تحرك لكانت حركته إما طبيعية وهي تكون عن الميل إلى جهة^٥ و الخلاء متشابه^٥ الأحوال فلا يكون الميل فيه إلى جهة أولى من الميل إلى جهة أخرى؛ أو إرادية وهذه بعينها^٦ حكمها؛ أو قسرية وهي تكون إما عن الميل الطبيعي أو الإرادي؛ وإذا لم يكن ميل طبيعي ولا إرادي فلا قسر.

و أما بطلان السكون، فلأنه إنما يكون في حيّز معين من الخلاء؛ فذلك السكون إما أن يكون طبيعياً؛ أو إرادياً؛ أو قسرياً؛ والأولان لأولية لسكونه^٧ في بعض الأحياء من البعض الآخر؛ و أما القسري فيبتنى عليهما؛ فإذا لم يكونا لم يكن قسراً.

طريق آخر: لو كان الخلاء وراء العالم موجوداً، لم يكن حصول الجسم في حيّز منه و حيّز^٨ أولى من غيره؛ و الخلاء متشابه و نسبة الفاعل المتساوي النسبة إليه متشابه^٩؛ فلا يكون لبعض أجزائه أولوية بالتحيز^{١٠} من الجزء الآخر. ثم لو كان الخلاء موجوداً و أمكن أن يتحرك فيه متحرك، لم يكن لتلك الحركة انقطاع؛ لأن الميل الموجود لا يُبطله إلا معاوقة ما يتحرك فيه من الأجسام؛ و الخلاء فلا معاوقة فيه أصلاً.

برهان آخر^{١١}: مبطل للخلاء سواء كان عدماً محضاً أو بعداً قائماً بذاته؛ فنقول:

لو كان الخلاء موجوداً و وقعت فيه حركة لكانت إما أن تقع في زمان

١. نسخه ها: و الذي.

٢. م: بيّن.

٣. م: فأما.

٤. ب: - أما بطلان.

٥. م: متساوية.

٦. ن، ب: هذا بعينه.

٧. ب: فسكونه.

٨. ن: جزء.

٩. م: متساوية.

١٠. م: بالتأخر.

١١. المشارع، همان، ص ٤٧.

منقسم أو غير منقسم؛ و التالي بقسميه باطل فالمقدم مثله:
أما للزوم فبين.

و أما بطلان القسم الأول من التالي و هو امتناع حصول الحركة في الزمان المنقسم، فلأنّ الموجب لسرعة الحركة و بطئها^١ أمران:
الأول: شكل المتحرك، كالمخروط، فإنّ نزوله على رأسه الحادّ أسرع من نزوله على قاعدته؛ لأنّ نزوله على ذلك الرأس الحادّ يكون أقوى على خرق الهواء ليضعف^٢ المعاوقة^٣؛ و نزوله على قاعدته المماسّة لسطح الهواء أبطأ لصعوبة خرق الهواء، لمعاوقته له عن^٤ النزول.

الأمر الثاني الموجب لسرعة الحركة و بطئها معاوقة ما يتحرك فيه، كرقعة المسافة و غلظها؛ فإنّ خرق الملاء الغليظ أضعف من خرق الرقيق لمعاوقته؛ فتكون الحركة فيه أبطأ؛ فإذا فرضنا مقدار عشرة أذرع مملوءة ماء، قطعها متحرك في ثلاث ساعات، ثم فرضنا عشرة أذرع أخرى خالية، قطعها المتحرك يمثل تلك القوة في ساعة، فنسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمان الحركة في الملاء، تكون نسبة الثلاث؛ ثم نطلب ملاء أرقّ من الماء^٥ تكون نسبة معاوقته إلى معاوقة الماء، كنسبة نقصان زمان الحركة في الخلاء إلى زمان الحركة في الماء؛ فيكون زمان الحركة فيه في ساعة؛ و يلزم من ذلك تساويهما؛ فتكون الحركة مع المعاوق كهي لا مع المعاوق؛ و هو محالّ لزم من فرض وجود الخلاء؛ و باقي المقدمات صحيحة.

و أما امتناع وقوع الحركة في زمان غير منقسم و هو القسم الثاني من التالي، فلأنّ كل حركة تقع في مسافة، ففيها انتقال من أين إلى أين؛ و لابدّ و أن تكون الحركة في الجزء الأول متقدّماً على الحركة في الجزء الثاني؛ و يلزم من ذلك انقسام الزمان؛ و لما بطل قسما التالي بطل المقدم و هو وجود الخلاء.

٢. ب: الضعف.

٣. م: من.

١. م: بطؤها.

٢. م: المقاومة.

٥. م: + الذي.

و يرد عليه ما يرد على برهان الميل.

الاحتجاجات المثبتين للخلأ^١

و احتج المثبتون^٢ للخلأ بوجوه:

منها، قولهم: إنّا عرفنا وجود الخلأ بالتحليل، كما عرفنا وجود البسائط بتحليل المركب؛ فإذا رفعنا عن الطرف ما فيه فيلزم وجود بُعد بين أطرافه.

و جوابه^٣ أنّ هذا ليس بتحليل، لأنّ التحليل هو تفصيل الشيء إلى أجزائه و أفراده؛ و ليس الخلأ جزءاً من المركبات ليتمكن فيه تحليل. ثمّ إنّ مطلوبكم ليس بحاصل بالرفع وحده من غير توهم^٤ وقفة الأطراف لتحصيل^٥ الأبعاد الخالية بذلك، و هو محال الوقوع في الأعيان.

و منها، أنّ الجسم إذا تحرك إلى مكان آخر مفارقاً لمكانه، فحركته متقدّمة على حركة الجسم المنتقل إلى مكانه؛ و حينئذ يلزم أن يتخلل بين حركة الجسمين زمان يخلو فيه المكان الأول.

و جوابه أنّ تقدّم الحركة على الحركة هاهنا إنّما هو بالذات لا بالزمان كما ذكرنا في حركة الأصبع و الخاتم.

و منها^٦، قولهم: إنّ أن حركة الجسم المتقدم غير أن حركة الجسم المتأخر؛ و بين الآنين زمانٌ هو زمانٌ يخلو فيه المكان عن الجسمين.

و جوابه أنّه^٧ ليس بشيء؛ لأنّ الحركة لاتقع في الآن؛ و التقدم كما ذكر إنّما هو بالذات.

و منها^٨، قولهم: إنّ الجسم إذا تحرّك عن مكانه، فحركة الهواء إلى مكانه

١. المشرع، همان، ص ٤٧، و نیز رجوع شود به المعبر، ج ٢، ص ٢٨ به بعد؛ الشفاء،

٢. ب: المستوي.

الطبيعات، ج ١، ص ١٢١.

٣. ب: - توهم.

٣. المشرع، همان، ص ٢٨.

٤. همان جا.

٥. ن: م: لتحصل.

٨. تصحيح قياسي از مصحح.

٧. همان جا.

٩. همان جا.

ذلك ممكن؛ لأنَّ وجوب حركة الهواء بعد وجوب حركة ذلك^١ الجسم؛ إذ لولا حركة ذلك الجسم ما تحرك ذلك الهواء المجاور له إلى مكانه؛ فيكون مع وجوب حركة ذلك الجسم إمكان حركة الهواء؛ و مع إمكان حركته إمكان لا حركته المقارن لإمكان الخلاء؛ فالخلاء ممكن الوقوع.

و جوابه أنَّ الهواء وإن كانت حركته ممكنة لذاتها فتكون واجبة بعلّة؛ و تلك العلة أنَّه إن لم يتحرك لزم الخلاء؛ فأخذ حركة الهواء الممكنة بذاتها، الواجبة بعلّة خارجية^٢ - و هو ضرورة عدم الخلاء - لا يكون أولى من أخذ الخلاء ممكناً بسبب إمكان لا كون^٣ الحركة؛ لأنَّ الممكن ربما وجب بعلّة و تلك العلة هنا ضرورة عدم الخلاء؛ و حينئذ فلا يلزم من فرض إمكان لا كون الممكن عدم تمكُّنه في ذلك المكان؛ فالحق أنَّ وجوب العلة يجعل المعلول الممكن واجباً؛ لأنَّ^٤ فرض إمكان عدم الممكن يجعل العلة الواجبة ممكنة الرفع^٥ لأجل ضرورة عدم الخلاء.

ثمَّ قالوا: إنَّ الشراب الممتلئ به دَنٌّ^٦ متى جعل في زِقٍّ^٧ و وضع الزِقَّ في الدَنِّ يسعه؛ و لولا أنَّ هناك خلاء ما أمكن ذلك^٨. و جوابه أننا لانسلّم أنَّه إذا كان ملاً يسعه مع الزِقِّ؛ و على تقدير التسليم فلا يلزم الخلاء، بل يكون بتحلل الشراب هواءً^٩ أو^{١٠} أمراً آخر. و أمّا حصول الودت في الحائط مع التراب فلا يدل على أنَّه كان هناك خلاء؛

١. م: - ذلك.

٢. ب: لا تكون.

٣. م: الدفع.

٤. ن: يا دَنِّ: خُم، خمره.

٥. ن: زَقٍّ: مُشْك آب.

٦. الشفاه، الطبيعيات، السماع الطبيعي، ص ١١٧: «و قالوا أيضاً: و الدَنِّ يملأ شراباً، ثمَّ يجعل ذلك الشراب بعينه في زِقٍّ، ثمَّ يجعلان في ذلك الدَنِّ بعينه، فيسع الدَنِّ الزِقَّ و الشراب معاً؛ فلولاً أنَّ في الشراب خلاء قد انحصر فيه مقدار مساحة الزِقَّ لاستحالة أن يسع الزِقَّ و الشراب معاً ما كان يملأه الشراب وحده».

٧. ب: هو.

٨. ن، ب: - أو.

بل التراب اجتمع و خرج الهواء من المسام و تَمَكَّنَ الودُءُ في الحائط.
و أما قولهم: إِنَّ الماشي يدفع الهواء فيحصل الخلأ في مكانه، ليس بصواب؛ فَإِنَّ ذلك القدر من الهواء ليس له القرار بمكان، و إِنَّمَا الماشي عند حركته يخرق^١ الهواء فيحصل هناك حدود و تصير مكاناً له؛ و قبل ذلك لا حدود و لا مكان و لا متمكَّن مفرزة متميَّزة.

و قولهم: لولم يكن الخلأ موجوداً للزم^٢ من حركة جسم واحد حركة جميع الأجسام، غير لازم؛ فَإِنَّه لا يلزم من حركة ذلك الجسم إلا حركة ما يجاوره من الأجسام القريبة فالقريبة؛ حتى تنتهي الحركة في الضعف في الأبعد إلى حد لا يبقى له أثر؛ كما نشاهد من دوائر حركات الماء و ضَعْفُهَا كُلَّمَا اتسعت عند رمي حصاة.

و قولهم: إِنَّ السراقات التي للماء، لولا وجود الخلأ الحابس للماء أو الجاذب له لَمَا احتبس^٣ فيها الماء^٤، ليس بصحيح إذ لو كان الحابس للماء هو الخلأ لوجب أن يكون جميع الأواني عند الكب لا ينزل منها شيء؛ و إِنَّمَا لم ينزل الماء لامتناع دخول الهواء لأجل امتناع الخلأ.

و من الإقناعيات الدالة على امتناع الخلأ و قوف السُفْن على وجه الماء و الطاسات و انجذاب البشرية إلى المحجمة. و السبب فيه أَنَّ الأجسام الأرضية بالطبع طالبة للمركز؛ فإذا صادغت الماء في هبوطها رسبت فيه إلا أن يعوقها عائق؛ و المانع^٥ للأجسام المجوفة من الرسوب ما تشبث^٦ في تجويفها من

١. ن: يخرق. ٢. م: لزِم.

٣. م: احتبس.

٤. الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعى، ص ١٣٤: «و قد بلغ من غلَو القائلين بالخلأ في أمره أن جعلوا له قوة جاذبة أو محرَّكة و لو بوجه آخر حتى قالوا: إِنَّ سبب احتباس الماء في الأواني التي تسمى سراقات الماء، و انجذابه في الآلات التي تسمى زراقات الماء، إِنَّمَا هو جذب الخلأ». ٥. ن: ب: فالمانع.

٦. ن: ب: إلا ما تشبث؛ م: لانا بسبب؛ حذف «إلا» تصحيح قياسي؛ تشبث: به معنای «تعلق».

الهواء الملازم لسطوحها الباطنة؛ وتَبَعُ البشرة للانجذاب للهواء المحصور في المحجمة من هذا القبيل^١.

ولمّا بطل أن يكون المكان الهيولي، أو الصورة، أو ما يستقر عليه الجسم، أو^٢ الخلأ مطلقاً، فالجسم في المكان لا على^٣ وجه التداخل و ملاقة الأسر؛ بل على سبيل الإحاطة؛

فالحق ما قاله المعلم الأول أرسطاطاليس^٤ إنّ المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي؛ فما لا حاوي له ولا فوقه شيء كالمحدّد، لا مكان له ولا حيز؛ إذا عني بالحيز المكان المحيط؛ وإن عني بالحيز حيثية وضعية، يتعين بما تحته أو يتعين بالبعد من جسم معين. و علة الحركة ليس هو المكان فقط؛ بل له مدخل ما في العلية؛ وهو متقدم بالطبع على الأجسام المتمكنة فيه؛ و الأمارات الأربعة موجودة فيه.

و أمّا أبو البركات البغدادي^٥ فزعم أنّ الخلأ مقدار؛ والجسم عنده نفس المقدار؛ والتداخل بين الأجسام محال لجسميتها؛ وكانت الجسمية نفس المقدار؛ ثم جَوَزَ تداخل الأجسام مع الخلأ؛ فقد ناقض نفسه^٦ لأنّ الجسم هو نفس المقدار؛ وقد جعل الخلأ مقداراً؛ ثم قال: يستحيل التداخل بين الأجسام لجسميتها؛ وجسميتها هو مقدارها؛ فيصير كأنّه قال: يجوز التداخل بين الأجسام.

١. برگرفته از ابن کمونه، صص ٣٨٧ - ٣٨٨. برای روشن شدن مطلب، عین عبارت ابن کمونه نقل می شود: «إنّ الأجسام الأرضية هي بالطبع طالبة للمركز فهي ألبته ترسب في الماء إلّا لمانع قاسر و ليس المانع من رسوبها إذا كانت مجوفة إلّا ما فيها من الهواء الملازم لسطحها الباطن فلو كان الخلأ جائزاً لما كان يلزم سطحي الهواء ... و لولا وجوب يلزم السطوح لضرورة عدم الخلأ لما كانت بشرة المحجوم تابعة في الانجذاب للهواء المحصور في المحجمة. و هذه ... من قبيل الإقناعيات ...».

٢. ب. - علی.

٣. م. و.

٤. همانجا؛ المعتبر، ج ٢، ص ٦٦

٥. همان، ص ٣٩.

٦. ب. عند.

و أبطل أفلاطون الإلهي أن يكون المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي، بأن^١ هذه السطوح، قد تتوارد متبدلة على الجسم الساكن كالسمكة الواقفة في الماء الجاري، والطير الواقف في الهواء المتحرك؛ فإن سطوح الماء والهواء يمران متواردتين على السمكة والطير؛ وتبدل هذه السطوح يقتضي الانتقال من مكان إلى مكان؛ فوجب أن تكون السمكة والطير متحركين لأن الحركة انتقال من مكان إلى مكان وهو محال.

وقد يكون هذا السطح المسمى بـ«المكان» متحركاً بالمتحرك^٢ مع بقاء مماسته له، كالسطيحة^٣ الممتلئة^٤ من الماء المنقولة من بلد إلى بلد، وذلك يوجب^٥ أن يكون الماء المنقول من بلد إلى بلد غير متحرك؛ لأن السكون ملازمة المكان وهو محال.

والجواب أننا لانسلم أنه يلزم أن يكون السمكة والطير متحركين وليست الحركة عبارة عن تبدل المكان؛ بل الحركة هيئة غير قارة تحصل للجسم بسبب توجهه بنفسه من حالة إلى حالة؛ وليس كذلك في السمكة والطير؛ وأما الماء في السطحية فهو متحرك بالعرض لا بالذات، كالراكب في السفينة.

وقولهم: إنه لو كان المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي، لزم أن يكون ذلك الجسم ذو^٦ السطح له مكان آخر وهكذا إلى غير النهاية، ليس بحق مع قيام البرهان على تناهي الأبعاد، فتنتهي الأجسام إلى المحدد الأعظم الذي لا مكان له.

[في أنه يمتنع وجود عالمين أو أكثر، كل واحد في محدّد]

واعلم^٧ أنه يمتنع وجود عالمين أو أكثر، كل واحد في محدّد؛ فإن أشكالها - كما عرفت في الأجسام البسيطة - يجب أن تكون كُرّية، والكرات إنّما تتماس

١. ب: بيان. ٢. م: فالمتحرك.

٣. م: ب: كالسطحية. السطحية: دلو پوستي برأى حمل آب.

٤. ب: المحيلة. ٥. م: - يوجب.

٦. ب: دون. ٧. برگرفته از ابن کمونه، صص ٣٨٩ - ٣٩٠.

على نقطة فلا تتراص، فلا بد وأن يكون بينهما فرجة؛ فإن لم يكن فيها جسم لزم وجود الخلأ؛ وإن كان فيها جسم فلا يكون كرياً وإلا لزم المحال الأول؛ فيكون جرمًا غير كروي على قدر الفرجة ذا امتداد و كل امتداد فله طرفان؛ فيستدعي جهتين فيحتاج إلى جسم يكون محدداً له، فيجب أن يكون ذلك المحدد محيطاً بالأجسام الثلاثة و يلزم من ذلك أن يكون وراء المحددات محدّد آخر فلا يكون المحدد محدداً، هذا خلف.

على أن المحيط بجميع الأجسام لابد وأن يكون واحداً على أيّ تقدير كان؛ هذا إذا كان كل عالم في محدّد.

و أمّا إذا كان العالمان في محدّد واحد و يكون في كل كرة منهما من الأجسام، كما في الكرة الأخرى فذلك محال؛ لأنّ مركزيهما إن كان هو مركز المحدد بعينه لزم أن يكون لمحيط واحد مركزان و ذلك محال؛ وإن لم يكن مركزاهما هو مركز المحدد بل اختلف مركز المحدد و مركزاهما، فيلزم أن يكون للسفل^١ جهتان طبيعيتان؛ فالجسم الأرضي إذا قصد جهة السفلى يكون قاصداً لجهتين مختلفتين و موضعين طبيعيين و هو محال.

و على تقدير الجواز فإذا [أخرجنا]^٢ أحد النوعين عن أحد المكانين الطبيعيين، فمحال أن يميل إلى كليهما معاً؛ لاستحالة التوجه إلى الجهتين المختلفتين في حالة واحدة؛ وإن لم يميل إلى أحد المكانين^٣ فلا يكون طبيعياً له؛ لأنّ معنى المكان الطبيعي هو الذي يميل إليه بطبعه؛ وإن مال إلى أحدهما دون الآخر فهو ترجيح من غير مرجح؛ وكلاهما محالان؛ هذا كلام المعلم الأول في الردّ على من قال: إنّ العالم الجسماني أكثر من واحد.

١. م: السفلى.

٢. ن: فإذا أخرجنا؛ م، ب: فإذا خرجنا. تصحيح قياسي.

٣. م: إلى أحدهما.

[في الوجود عوالم أخرى ذوات مقادير غير هذا العالم]

وقد قالت متألهة الحكماء، كهرمس^١ وأنباذلس^٢ وفيثاغورس وأفلاطون وغيرهم من الأفاضل والقدماء: إنّ في الوجود عوالم أخرى ذوات مقادير غير هذا العالم الذي نحن فيه وغير النفس والعقل؛ فيه العجائب والغرائب؛ فيها من البلاد والعباد والأنهار والبحار والأشجار والصور المليحة والقييحة ما لا يتناهى؛ وتقع هذه العوالم في الإقليم الثامن^٣ الذي فيه جابلقا وجابرصا وهورقليّا^٤ ذات العجائب وهي في وسط ترتيب العالم.

ولهذا العالم أفقان: الأدنى^٥ وهو أطف من الفلك الأقصى الذي نحن فيه وهو مرتفع عن إدراك الحواس؛ والأفق الأعلى يلي النفس الناطقة وهو أكثر^٦ منها؛ والطبقات المختلفة الأنواع من اللطيفة والكثيفة المُلدّة والمُبهِجة والمولمة المنزعجة لاتتناهى بينهما؛ ولا بدّ للسالك من المرور عليه؛ والفاضل منهم من خرج عنه^٧ إلى فضاء الأنوار المشرقة.

وقد يُشاهد هذه العوالم بعض الكهنة والسحرة وأهل العلوم الروحانية؛ فعليك بالإيمان بها؛ وإياك والإنكار؛ ولعلّك تظفر ببعض رسائلنا التي عملها في هذا الفن إن شاء الله تعالى^٨؛ ورُدُّ المعلم الأول^٩ إنّما يتوجّه على ظاهر أقاويلهم لا على مقاصدهم.

وإذا بطل الخلأ وبطل وجود عالمين جرميين، فالأجرام كلها متراصة^{١٠} منتظمة في حشو المحدّد؛ فالعالم كله كرة واحدة وبيضة واحدة لا مكان لها؛ فيجب أن يكون المحيط الذي لا مكان له^{١١} روحانياً متصلاً بأفق العالم الأوسط.

٢. حكمة الإشراف، ص ٢٥٣.

٣. م: الأدنى.

٤. م: عنه.

١. ن: لهرمس.

٢. ن: هورقلنا.

٥. ب: أكيف.

٧. اشاره است به یکی از رسائل خود که گویا در نظر داشته است در این باب بنویسد و تا کنون از آن اثری یافته نشده است. ٨. م: ممّا.

١٠. ن: له.

٩. م: متراصة.

و لكل نوع من الأجرام المتمكنة في مقعره نوع من المكان بحيث^١ يوازي أعدائه أعدائه^٢.

* * *



٢. م: + والله أعلم.

١. ب: بحسب.

الفصل الثاني في الحركة و أحوالها^١

عرّفها بعضهم بأنها كون الشيء متوسطاً بين المبدأ الذي منه الحركة و المنتهى الذي إليه الحركة بحيث يكون في أيّ حدّ يفرض من الوسط لا يكون ذلك الشيء المتحرك قبله و لا بعده في ذلك الحد؛ و زعم أنّ هذا التوسط صورة الحركة. و هذا التعريف مختل من وجوه:

منها، أنّه إنّ^٢ أريد بالمبدأ و المنتهى ما يكون واقعاً بالفعل فينتقض بالحركة المستديرة التي ليس لها ذلك بالفعل بل بالقوة؛ و إنّ أريد بهما ما هو بالقوة فينتقض بخروج الحركات المستقيمة التي لها المبدأ و المنتهى بالفعل؛ و إنّ أريد بهما ما هو أعم منهما، ففيه تغليب و اشتباه و هو مجتنّب في التعريفات. و منها^٣، أنّ التوسط إنّ أريد به الكون في الوسط فقد يكون ذلك الكون في الوسط مع السكون؛ و إنّ أريد به السلوك إلى الوسط فالحركة قد تكون سلوكاً عنه؛ و إنّ أريد به ما هو أعم فهو مجتنّب أيضاً.

١. مطالب يرگرفته است از المشارع، المشرع الثالث، فصل ١، صص ٣٩-٥٠؛ و نیز ر.ک: ابن کمونه، ص ٣٩٢؛ و نیز: الشفاء، الطبيعات، السماع الطبيعي، مقاله ٢، فصل ١، صص ٨١ - ٩٢؛ المباحث المشرقة، ج ١، فن ٥، فصل ١ و ٢، صص ٦٦٩ - ٦٧٦.

٢. نسخه ها: - ابن: ابن کمونه؛ + ابن.

٣. این اشکال در ابن کمونه نیامده است.

ومنها^١، أَنَّ القبل و البعد لا يعرفان إِلَّا بالزمان الذي لا يعرف إِلَّا بالحركة و هو دور.

ومنها^٢، أَنَّهُ أُخِذَ الحركة في حدّ الحركة ثم كَرَّرَهَا.

و عَرَفَهَا بعضهم^٣ بِأَنَّهَا كمال أول للشيء الذي هو بالقوة من جهة المعنى الذي له بالقوة. و معنى ذلك أَنَّ الجسم إذا كان في مكان فَإِنَّهُ يمكن أَنْ يحصل في مكان آخر فيكون هناك إمكانان: إمكانُ التوجه إليه، و إمكانُ الحصول فيه؛ و إمكان التوجه سابق على إمكان الحصول؛ فكل منهما ممكن لذلك الشيء الذي هذا الكمال له.

و لما كان التوجه و السلوك كمالاً أول، فالحصول في المكان الثاني كمال ثان بالنسبة إلى الأول؛ و الشيء الذي هو بالقوة هو الجسم؛ و «التوجه» ليس بكمال للجسم من جميع الوجوه؛ بل هو كمال له من حيث المعنى الذي يكون الجسم بحسبه بالقوة التي هي عبارة عن حصوله في ذلك المكان الآخر.

و هو مختل^٤؛ لانتقاضه بحصول نفس لحياة بدن أو حصول سيف^٥ لقهر عدوّ؛ فالتعريف صادق عليه و ليس ذلك بحركة.

و لا يقال^٦ بِأَنَّ حصول السيف^٧ هو الكمال الثاني و الحركة إليه هو الكمال الأول.

لأنّا نقول بِأَنَّ الحصول ليس هو الكمال الثاني الذي هو عبارة عن نفس الحركة و إن كانت الحركة لازمة له؛ بل الحصول كمال أول لهذه القوة التي هي قهر العدو و هو كمال مطلوب^٨ و هذا الحصول له كمالات أخرى توصل إليه. ثمَّ إِنَّ «الكمال»^٩ لفظ مشترك: إن أريد به ما يلائم الشيء، فليس بصحيح

١. همان، ص ٣٩٣. ٢. همان، ص ٣٩٣.

٣. همان، ص ٣٩٢؛ المباحث المشرقة، همان، ص ٦٧١.

٤. همان، ص ٣٩٣. ٥. م: سبب.

٦. این مطلب در ابن کمونه نیامده است. ٧. م: السبب.

٨. م: و مطلوب. ٩. همان، ص ٣٩٣.

لأنَّ الحركة قد تكون إلى ما لا يلائم المتحرك و المحرَّك و بالعكس؛ و إن أريد به ما يصير به^١ الشيء نوعاً فلا تكون الحركة كذلك؛ بل المراد بالكمال هاهنا ما يكون ممكن الحصول للشيء و تصور الكمال بهذا المعنى مع تصور بقية قيود التعريف أخفى من تصور الحركة المعرَّقة.

فالاحتفاء بمفهوم الحركة أولى عند الكافة من هذين التعريفين؛ و إن كان و لابد من التعريف فلنقتصر على أحد هذين التعريفين^٢ .

الأول: قولهم إنَّ الحركة هيئة غير قارّة بالضرورة؛ لا يتصور ثباتها^٣ إلا بالتجدد.

و تفسير هذا التعريف أنك قد عرفت أنَّ أقسام الموجودات الممكنة منحصرة في المقولات الخمسة و هي الجوهر و الكم و الكيف و الإضافة و الحركة:

فبـ«الهيئة» يخرج الجوهر؛

و بقوله: «غير قارة» يخرج ما هو ثابت من الكم و الكيف و الإضافة؛

و بقولهم: «بالضرورة» يخرج عنه الزمان لأنَّ ما ليس بقارّ - و هو الذي يكون أجزاؤه المفروضة غير مجتمعة في الأعيان - ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما هو غير قار الذات لذاته و ماهيته و هو ما يكون كذلك بالضرورة، كالحركة^٤.

و ثانيهما: ما لا يكون كذلك بالذات بل بالعرض، كالزمان؛ فإنَّ الزمان يمتنع ثبات أجزائه المفروضة لا لذاته، بل بسبب محله الذي هو الحركة لكون الزمان مقدار الحركة.

١. همان: ما به يصير.

٢. المشارع، همان، ص ٥١؛ ابن كمونه، ص ٣٩٣: «و الذي اختاره صاحب الكتاب [و هو السهروردي] من تعريفات الحركة تعريفان ...».

٣. نسخه ها: بیانها: ابن كمونه، ص ٣٩٣: ثباتها؛ و نیز سهروردي: الألواح المسادية، ص

٤١: «الحركة هيئة لا يتصور ثباتها». ٤. م. - كالحركة.

و قوله: «لا يتصور ثباتها^١ إلا بالتجدد» و هو بيان أن تلك الهيئة الغير القارة إنما يتصور ثباتها^٢ بالتجدد لأن الحركة ليست من الموجودات التي لا ثبات لها أصلاً وإلا لوجب انقطاعها.

و أمّا التعريف الثاني^٣ فهو قولهم: إنّ الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل لا دفعة.

و شرح هذا التعريف أنّ القسمة العقلية تقسم الموجودات إلى ثلاثة أقسام^٤:

فالأول، ما يكون بالفعل من جميع الوجوه، كالبارئ تعالى والعقول، فإنّها لا يمكن عليها الحركة أصلاً، لكون الحركة طلباً لِمَا^٥ ليس بحاصل^٦ وقبل الحصول يكون حصوله له بالقوة و لا قوة فيه؛ فكل ما يمكن أن يكون فهو حاصل له بالفعل.

القسم الثاني، و هو الذي يكون بالقوة من جميع الوجوه، فوجوده ممتنع، لأنّ كونه موجوداً و كونه بالقوة يقتضي أن لا يكون موجوداً؛ لأنّ الوجود يقتضي أن يكون بالفعل و كونه بالقوة في ذاته يقتضي أن لا يكون موجوداً فاجتماعهما محال.

و القسم الثالث، و هو الذي يكون بالفعل من وجه و بالقوة من وجه آخر، فإذا خرج هذا الشيء من القوة إلى الفعل في الأمر الذي هو له بالقوة فلا يخلو إمّا أن يكون خروجه دفعة أو يسيراً يسيراً؛ فالأول هو «الكون» و يقابله «الفساد»؛ و الثاني هو «الحركة» و يقابله «السكون».

و أوردوا على هذا التعريف^٧ بأنّ قوله: «لا دفعة» و «الدفعة» هو الزمان

١. ن، ب: بيانها.

٢. ابن كمونه، ص ٣٩٣ - ٣٩٤.

٣. الشفاء، همان، ص ٨١ با شرح و تفصيل شهرزورى.

٤. م: الحركة طلب ما.

٥. ب: - بحاصل.

٦. همان، ص ٣٩٤. «و قد قيل عليه إنّ «لا دفعة» تعرّف بـ«الدفعة» المعرّف بالزمان

المعروف بالحركة.

و أجيّب^١ بأنّ الدفعة و اللادفعة لا يفتقر إدراكهما إلى كسب، بل تصورهما بديهى؛ و ليس «لا دفعة» نفس الزمان بل هو أمر يلزمه الزمان و لا يلزم من تعرف اللازم بأمر أن يعرف ملزومه بنفس ذلك الأمر.

و ذكروا^٢ أنّ الحركة تتعلق بستة أشياء: ما منه الحركة، و ما إليه، و ما فيه، و المحرك، و المتحرك، و الزمان؛ فليس كل حركة كذا؛ فإنّ حركة المحدّد - و هي التي منها الزمان - لا يكون تعلقها بالزمان كتعلق الحركات الباقية؛ فإنّ حركة المحدّد لاتقع في زمان و إلّا لزم أن يكون للزمان زمان؛ بل تعلقها بالزمان على أنّ الزمان معلول و تابع لها؛ و باقى الحركات يتعلّق به من حيث الوقوع فيه و التقدر به.

ثم إنّ الحركة بين المبدأ و المنتهى هي حركة واحدة متصلة معقولة بمعنى القطع؛ و لا وجود لها في الأعيان؛ فإنّ المتحرك في الوسط بين المبدأ و المنتهى^٣ ما دام غير واصل إلى المنتهى فلا تكون الحركة بتمامها موجودة؛ و إذا واصل إلى المنتهى فقد انقطعت الحركة بوجود تلك الحركة الواحدة المتصلة التي إنّما تكون في الذهن؛ و توسط الجسم المتحرك بين المبدأ و المنتهى للمسافة موجود في الأعيان فيكون^٤ التوسط حركة واحدة متصلة بشرط أن لا يكون للجسم المتحرك استقرار في شيء من حدود المسافة أكثر من زمان واحد؛ فإنّه لو استقرّ أكثر من زمان واحد كان ذلك الحد هو منتهى حركته^٥؛

→

المعروف بالحركة فهو دور»؛ در الشفاء، همان، ص ٨٢ بعد از اشاره به برخی تعریفات چنین آمده است: «لكن جميع هذه الرسوم يتضمن بياناً دورياً خفياً».

١. از شرح ابن کمونه ص ٣٩٢ برمی آید که جواب از سهروردی است در غیر از کتاب التلویحات. ٢. الشفاء، همان، ص ٨٧، س ٥.

٣. ب، م - هي حركة واحدة متصلة معقولة ... فإنّ المتحرك في الوسط بين المبدأ و المنتهى.

٤. م: و كون.

٥. ب: ممكنة.

فيكون ذلك الجسم حاصلاً في المنتهى لا في الوسط؛ فالحركة إنما تكون واحدة عند وحدة الموضوع وما فيه الحركة والزمان.

ثم إن المسافة الحاصلة بين المبدأ والمنتهى إذا فرضناها حدوداً معينة، فكل حد من تلك الحدود وصل المتحرك إليه وحصل فيه، عرض لذلك الحصول في الوسط أن صار حصولاً في وسط آخر؛ فعند خروج الجسم عن حد ما، يزول عنه كونه حاصلاً في ذلك الوسط؛ إلا أنه لم يزل عنه كونه حاصلاً في الوسط الذي هو بين المبدأ والمنتهى؛ فنفس الحركة باقية مع زوال عارض من عوارضها عنها، وهي زوال المتحرك عن الوسط، وحصوله في وسط آخر؛ فحصوله في أي وسط فرض من حدود المسافة على سبيل البديل، يكون أمراً زائداً على نفس الحركة.

إكلام المنكرين للحركة ومناقضة كلامهم

وقد أنكر بعض الناس وجود الحركة بأن قال: لو كانت الحركة موجودة لكانت إما منقسمة أو غير منقسمة والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله. أمّا بطلان الانقسام، فلأن الحركة لو كانت منقسمة لزم أن يكون أحد جزئيهما سابقاً على الآخر؛ إذ لا بد وأن يكون بعض أجزاء الحركة سابقاً على البعض الآخر عند فرض انقسام الحركة الحاضرة؛ ويلزم من ذلك أن لا تكون الحركة الحاضرة حاضرةً وذلك خلف.

وأمّا بطلان عدم الانقسام، فلأن الحركة لو كانت غير منقسمة لكانت المسافة الواقعة فيها الحركة غير منقسمة أيضاً لمطابقتها لها؛ ويلزم من ذلك وجود الجزء الذي لا يتجزى، وذلك أيضاً محال. والجواب أننا نختار الانقسام.

قوله: «لو انقسمت لزم أن يكون أحد أجزائها سابقاً على الجزء الآخر ويلزم أن لا يكون الحاضر حاضراً».

قلنا: المراد انقسامها بالقوة، فلا يلزم من ذلك سبق بعض الأجزاء على البعض الآخر بالفعل؛ و السبق بالقوة لا يلزم منه أن لا تكون الحركة الحاضرة حاضرة.

ثم قال المنكرون لوجود الحركة: إنها أمر سيّال ينقسم إلى منقضى ليس بوجود و لاحق هو معدوم؛ فالحركة ليست موجودة.

و جوابه، أن هذا اعتراف بوجود الحركة لأنّ اللاحق بصدد الوجود و أمّا المنقضي^١ فقد زال عنه الوجود الذي كان موصوفاً به؛ و إن كان المراد أن الحركة المنقسمة إلى منقضى و لاحق، لا وجود لها بالكلية، بحيث يكون الجسم الساكن في مكان يحصل في مكان آخر من غير الحركة، فذلك إنكارٌ للأمور البديهية فلا يلتفت إليه.

الحركة تقع في مقولات أربع^٢

و الحركة تقع في مقولات أربع، و هي الكم و الكيف و الأين و الوضع:

أمّا الحركة في الكم، فتقع على قسمين:

أحدهما، التخلخل و التكاثف.

فـ«التخلخل» أن يزيد مقدار الجسم من غير انضمام شيء إليه من خارج

و من غير حدوث فُرَج في داخله.

و أمّا «التكاثف» فهو أن ينقص مقدار الجسم من غير أن ينفصل عنه شيء

و من غير أن يحدث في باطن ذلك الجسم شيء من الاكتناز.

قالوا: لأنّ المقدار عرضّ حالّ في محلّ لا مقدار له؛ و نسبة ذلك المحل إلى

كل المقادير نسبة واحدة؛ فقبوله للمقدار الكبير كقبوله للصغير؛ و أنت فقد

عرفت أنّ الجسم نفس المقدار؛ و أمّا التخلخل و التكاثف فسيأتي حاله.

١. ب: المقتضي.

٢. برگرفته از التلويحات سهروردي و شرح ابن كمونه بر آن با شرح و تفصيل

سهرزوري، صص ٣٩٤ - ٣٩٧؛ الشفاء، همان، فصل ٣، صص ٩٨ - ١٠٧.

وأما القسم الثاني من الحركة في الكم، النموّ و الذبول.^١
 أما «النمو»، فقد اتفقوا أنّه لا يحصل إلّا باتصال أجزاء الغذاء بالمفتذي
 داخلة فيه دافعة أجزاؤه إلى جميع الأقطار متشبهة بطبيعته.
 وأما «الذبول»، فهو انفصال بعض الأجزاء عنه؛ فالحركة في هذا القسم
 هو هذا الاتصال والانفصال؛ كما كانت في القسم الأول الحركة في الزيادة و
 النقصان.

و قد يطلقون «الزيادة» في حركة النمو، و «النقصان» على حركة الذبول
 أيضاً.

وأما الحركة في الكيف، فهو كتسود الأبيض و تسخن الماء و تبرده^٢
 قليلاً قليلاً؛ و كحلاوة الحصرم^٣ بالتدرّج إلى أن تكمل الحلاوة؛ و كظهور
 الضوء الضعيف في الصباح و زياده قليلاً قليلاً إلى أن يكمل الضوء.
 و هذه الحركة تسمى بـ«الاستحالة».

فإن قلت: إذا تغيّرت الكيفية و تبدّلت بحدوث كيفية ثانية، فهذه الكيفية
 الثانية إن كان حدوثها في آن فتكون الكيفية الأولى حدوثها أيضاً في آن و يلزم
 من ذلك تتالي الآتات و ذلك محال؛ أو في زمانٍ فلا يكون التغير حاصلاً على
 التدرّج و ذلك محال.

قلت: الكيفية الثانية حدوثها في زمان.

قوله: «فلا يكون التغير من الكيفية الأولى إلى الكيفية الثانية حاصلة على
 التدرّج».

قلنا: لانسلم؛ فإنّ المراد من التدرّج انتقال الجسم من الكيفية الأولى إلى
 الكيفية الثانية بعد انتقاله إلى كيفيات كثيرة يقع كل واحد منها في زمان؛ لأنّ
 الشيء يتمتع وجوده في الآن لامتناع وجود الآن في نفسه.
 و ما قيل^٣: إنّ الآن نهاية الماضي و بداية المستقبل، فذلك لا يدل على

٢. الحصرم: الثمر قبل النضج.

١. ن: برده.

٣. ن، م: + في نفسه و ما قيل.

وجوده في الخارج؛ بل ذلك إنّما هو في الذهن و التوهم.
و يجب أن تعلم أنّ الحركة^١ في السواد و البياض عبارة عن صيرورة الجسم متصفاً بهما بعد أن لم يكن متصفاً؛ فتكون تلك الموصوفية المخصوصة هي الحركة في السواد و البياض.
و أمّا اتصاف الجسم بالسواد و البياض، فأمر مغاير لنفس^٢ السواد و البياض اللذين هما نفس مقولة الكيف؛ و الاسوداد و الابيضاض هي نفس الحركة المذكورة.

و أمّا الحركة في الأين^٣، فهي الحركة المكانية التي للجسم من مكان إلى مكان و تسمى بـ«النقطة» و هي بيّنة بذاتها؛ فإنّه لايجاد أحد انتقال الجسم من أين إلى أين.

و هذه الحركة عبارة عن الانتقال من الحيّز الأول إلى الحيّز الثاني لا نفس الحصول في الحيّز الثاني.

و أمّا الحركة في الوضع، فإنّ كثيراً من الحكماء لم يتنبّهوا لها^٤؛ و زعم الشيخ أبو علي أنّه أول من تنبّه لها؛ و قيل إنّ أبا نصر الفارابي هو أول من تنبّه لذلك.

و هي تبدّل نسبة أجزاء الشيء - الفرضية - بعضها إلى بعض و إلى الأمور الخارجة عنه، سواء كانت حاوية أو محوية. و متى تبدّلت النسب تبدّلت الهيئة الحاصلة بسببها، كحركة الكرة على مركز نفسها.

و تغيّرات^٥ الحركة الكمية و الأينية و الوضعية حركة^٦؛ لكون «الحركة» خروج الشيء من القوة إلى الفعل لا دفعة بل على التدريج؛ فالجسم إذا تغيّر في واحد من هذه الثلاثة بأن استبدل مقداراً أكبر أو أصغر أو وضعاً أو خرج من أين إلى أين، فإنّ ذلك لا يمكن أن يكون إلّا حركة لا دفعة؛ لأنّ هذه الحركات

١. ن: لحركة.

٢. ن: أمراً مغايراً لنفس.

٣. ابن كموه، صص ٣٩٤ - ٣٩٥.

٤. همان، ص ٣٩٥.

٥. م: يعبر عن. ٦. م: بر گرفته از ابن كموه، ص ٣٩٤.

الثلاثة تتعلق بالمسافة:

أما الحركة الكمية، فالتغير بالنمو إنما يكون بتفريق الجسم الغذاء لأجزاء النامي ودخوله بينها؛ والتغير بالذبول انقصال^١ بعض الأجزاء الكائنة في الجسم الذابل وذلك إنما يتم بالحركة المكانية؛ والتغير بالتخلخل والتكاثف يكون بأن يشغل المتخلخل من المكان أكثر^٢ مما يشغله المتكاثف.

وأما تتعلق الحركة المكانية والوضعية، فظاهر تعلقها بالمسافة؛ وكل تغير يكون متعلقاً بالمسافة فهو واجب [التجدد]^٣.

وأما التغير في الكيف، فيمكن أن يقع دفعة واحدة، كعلم يتبدل بعلم، وإرادة بإرادة يقعان دفعة.

وقيل في إبطال وقوع^٤ الحركة في الكم والكيف، بأن الوسط بين ما عنه الحركة وما إليه الحركة لا يخلو إما أن يكون واحداً أو كثيراً؛ فإن كان الوسط واحداً فلا يكون هناك حركة أصلاً؛ وإن كانت الأوساط كثيرة، فتلك الكثرة - سواء كانت مختلفة بالنوع أو بالعدد - إما أن تكون متناهية أو غير متناهية؛ والأول، يقتضي أن تكون الحركة مركبة من الأجزاء التي لاتنقسم وهو محال؛ والثاني، يقتضي أن تكون الأوساط الغير المتناهية محصورة بين حاصرين وذلك محال^٥.

قالوا^٦؛ ولا يمكن إيراد ذلك في الأوساط التي بين ما عنه وما إليه في الأيون لأنها اعتبارية.

[لا حركة في باقي المقولات]^٧

ولا حركة في باقي المقولات:

أما الجوهر، فالصورة منه إذا زالت ينعدم النوع من غير انتقال من حال

١. همان؛ وإن كان بالذبول فهو بانفصال.

٢. همان؛ أكبر.

٣. نسخه ها: التحدد؛ ابن كمونه: التجدد.

٤. همان، ص ٣٩٧.

٥. م: وقوع.

٦. الشفاء، همان، صص ٩٨ - ١٠٧.

٧. گوینده سخن ابن كمونه است.

إلى حال؛ و ما حاله كذا فلا حركة فيه.

و أما المادة، فلما صحَّ عليها الانتقال من صورة إلى صورة أخرى و توسطت^١ بينهما صورة مخالفة للطرفين بالنوع أو بالشخص^٢، فيجوز الانتقال عليها بهذا المعنى.

و أيضاً، لو جاز حركة الجوهر من الجوهرية، لوجب أن تكون إلى لا جوهرية؛ لأنَّ السلوك إنما ينتهي إلى ما يغير ما منه الحركة؛ فإذا فرضنا الحركة في نفس الجوهر فالانتهاء إنما يكون إلى شيء غير الجوهر؛ و الجوهر لا ينقلب و لا يتبدل إلى ما ليس بجوهر؛ و مرادهم بإطلاق الحركة على الجوهر تبدلُ الحالة عليه، لا أنه يتحرك في ذاته.

و ذكر المشاؤون^٣ أنَّ المقولات الأربعة الواقعة فيها الحركة، إنما قبلت الحركة بواسطة إمكان الاشتداد و الضعف و التنقُّص و التزيُّد؛ فإنَّ كل ما لا يمكن فيه ذلك، فلا يتصور عليه حركة أصلاً؛ و لا يعنون باشتداد الشيء اشتداد ذاته فإنَّه عند الاشتداد يبطل الأول فكيف يشتد ما بطل؛ و الشديد لا يبقى مع الضعيف و بالعكس.

و حركة الكم و الأين و الوضع، لا يمكن على النفس، لاستدعائها المقدار و الجهة [الممتنعين]^٤ على النفس؛ و يمكن عليها حركة الكيف كاشتداد شوقي و تبدل ملكة ناقصة بكاملة لا دفعة.

و المجرّد عن المادة بالكلية لا يتصور عليه حركة.

و أما الحركة في أن يفعل و أن ينفع، فغير متصورة لعدم تصور ثباتهما^٥؛ فإذا وقعت الحركة في أمر غير قار الذات لزم أن يكون ذلك مقرراً للحركة^٦ لا خروجاً عنها و تركاً لها؛ فاشتداد التسخُّن إذا رجع إلى التبرُّد دفعة.

٢. ن: باشخص.

١. م: فتوسطت.

٣. ب: و لن.

٣. الشفاء، همان.

٤. همان، ص ١٠٦.

٥. نسخه ها: الممتنعان.

٨. م: مقرب الحركة.

٧. ب: بيانهما.

فلا حركة هناك؛ وإن ترك التسخُّن لم تكن الحركة واقعة في التسخُّن؛ وإن نقص أثر القوة بالتسخين^١ لم يكن الفتور واقعاً في التسخين بل في القوة.

وهذا ليس بصواب؛ فإنه إنما يقال في حرارتين مختلفتين أحدهما أشد من الأخرى: إن هذه أشد وأحر؛ ثم الحرارة الضعيفة إذا سلكت إلى موافقة الشدة لا دفعة بل يسيراً يسيراً، أليس ذلك حركة؟

قولهم^٢: إن ذلك بسبب القوة.

قلنا: ليس من شرط الاشتداد أن يكون بلا سبب بل لا يتصور ذلك من غير علة تقتضي الشدة أو الضعف.

وأما مقولة المضاف^٣ فإذا عرضت لما يقبل الاشتداد والضعف^٤، كالجسم المتحرك إلى شدة المقابلة بعد نقصه، قبلت الاشتداد بالعرض لا بالذات؛ والحركة تكون أينية أو وضعية بالذات؛ وفي الإضافة بالعرض. وكذا الملك^٥، فإن الحركة والتبديل يقع^٦ فيه بواسطة حركة أينية كالتمصص.

وأما^٧ مقولة متى^٨، فلا تقبل الحركة وإلا لزم أن تكون حركته في زمان فيكون للزمان زمان إلى ما لا يتناهى.

وإذا عرفت أن المقولات محصورة في خمسة ولا برهان على حصرها في عشرة، فأمثال هذه المباحث ضائعة.

ومعنى الحركة في هذه المقولات أن الجسم يتحرك فيها من أين إلى أين ومن كم إلى كم ومن كيف إلى آخر؛ لأنها متحركة بذاتها.

١. م: بلا تسخُّن. ٢. ب: و قولهم.

٣. همان، ص ١٠٢. ٤. ن، ب: النقص.

٥. ابن سينا در الشفاء، همان، ص ١٠٦ در أين مورد فرموده است: «و أما مقولة الجدة، فأبني إلى هذه الغاية لم أتحققها...» ٦. ن: يكون.

٧. ن: - أما. ٨. همان، ص ١٠٣.

الكلام^١ في تقاسيم الحركات

التقسيم الأول^٢ : في حصر الحركات في الطبيعية و القسرية و الإرادية و ذلك أنَّ الحركة للجسم تفتقر إلى مؤثر؛ فذلك المؤثر إما أن يكون حالاً في الجسم أو مبيئاً خارجاً.

و الأول، إن لم يكن له شعور بصدور ذلك الأثر عنه - سواء كانت إلى جهات مختلفة، كحركة التغذية و النمو و جذب المغناطيس أو إلى جهة واحدة، كحركة الحجر إلى أسفل - فهي الطبيعية؛ و إن كان له شعور، فإن كان على وتيرة واحدة فهي الفلكية؛ و إلا فهي الحيوانية.

و الفلكية ثباتها على وتيرة واحدة لثبات إراداتها؛ لالأنَّها لايمكنها ذلك في أنفسها أو لاتقدر عليه؛ بل لأمر^٣ خارج و هو ثبات الإرادة، فهي الإرادية.

و الثاني، و هو ما يكون المؤثر مبيئاً^٤، هي الحركة القسرية. و الحركات الدورية كلها إرادية و لايجوز أن تكون طبيعية؛ و إلا لكان المطلوب بالطبع مهروباً عنه؛ إذ كل نقطة تطلبها تفارقها؛ و لايجوز أن تكون قسرية؛ إذ القسر على خلاف الطبع؛ و إذا امتنع الطبع امتنع القسر.

التقسيم الثاني : [إلى ما بالذات و ما بالعرض]^٥

و هو أنَّ الحركة إما أن تكون بالذات و هي ما يقبلها الشيء بذاته، و إن كان الموجب لها أمراً من خارج، كالحركة القسرية، أو الطبيعة أو الإرادة بعد أن يكون له انتقال بذاته؛ و إما أن تكون الحركة بالعرض، كحركة ساكن السفينة بحركة السفينة^٦ و حركة السواد الذي في الجسم بحركة الجسم، سواء كان ذلك

١. ن. ب. - الكلام.

٢. برغرفته از التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، ص ٣٩٧.

٣. ن. م. + من.

٤. ن. ب. - و الثاني، و هو ما يكون المؤثر مبيئاً؛ در ن. ب بجای عبارات مذکور؛ و المباین.

٥. همان، ص ٣٩٨. ٦. م. - بحركة السفينة.

الجسم المتحرك بالطبيعة أو الإرادة أو القسر^١.

و قد توهم بعض الناس أنَّ الحركة القسرية حركة بالعرض، وليس كذلك؛ فإنَّ الحركة القسرية وإن كان الفاعل لها أمراً^٢ من خارج، فإنَّ الجسم هو القابل لها بذاته؛ والذي بالعرض، لا يقبلها بذاته^٣ بل القابل لها هو المحل^٤.
و المتحرك بالعرض قد يكون غير قابل للحركة بالذات، كالصور و الأعراض و قد يقبلها، كبعض الأجسام.

و قد يكون الشيء متحركاً بالذات و بالعرض جميعاً، كحركة النملة على الرحي؛ فإنَّها تتحرك بنفسها و بحركة الرحي أيضاً.

التقسيم الثالث : [إلى سريعة و بطيئة]

الحركة إما أن تكون سريعة و إما أن تكون بطيئة:

فالسريعة هي التي تقطع مسافة أطول في الزمان المساوي أو في الزمان الأقصر أو تقطع المسافة المساوية في الزمان الأقصر^٥.
و البطيئة، بالعكس.

و البطؤ في الحركات الطبيعية سببه ممانعة المخروق فقط؛ و أمّا في القسرية فممانعة المخروق و الطبيعة؛ و أمّا في الإرادية فسبب^٦ البطؤ اختلاف الدواعي مع ما ذكرنا من ممانعة المخروق و الطبيعة^٧.

و زعم بعضهم أنَّ البطؤ في الحركات بسبب تخلل السكنات بينها.
و هو فاسد؛ إذ لو كان كذلك لكان في حركات الفَرَس القاطع لمسافة في يوم سكنات مساوية لفصل^٨ حركات الشمس من المشرق إلى المغرب؛ و فصل^٩ حركات الشمس أزيد من حركات^{١٠} الفرس؛ فبالضرورة تكون سكنات

١. همان، ص ٣٩٨.

٢. لذاته (در هر دو موضع).

٣. همان، ص ٣٩٨.

٤. المباحث الشرقية، ج ١، ص ٧٢٠.

٥. ن، ب؛ و في الإرادية سبب.

٦. همان، ص ٧٢٢.

٧. م؛ فضل.

٨. م؛ سکنات.

٩. ب؛ أمر.

الفرس أزيد من حركاته؛ فوجب أن نشاهد السكنات في الفرس أكثر مما نشاهد الحركات، وليس كذلك؛ فإننا لا نشاهد غير الحركات^١.

و أصحاب الجزء الذي لا يتجرى يقولون أيضاً بأن البطو في الحركات بتخلل^٢ السكنات؛ و لو كان هذا القول صحيحاً لكان^٣ السهم المرمي في الهواء يتحرك زماناً و يقف زماناً، مع تشابه الميل و عدم المانع في أجزاء الهواء. و أيضاً، لو وقف السهم في الهواء ما صحّ نزوله بنفسه؛ و التالي باطل فكذا المقدم.

بيان الشرطية أنه^٤ لو وقف في الهواء لكان وقوفه لبطلان القاسر و كل ما وقف لبطلان القاسر^٥ فيكون سكونه طبيعياً حيث وقف، ينتج من الأول: لو وقف السهم في الهواء كان سكونه طبيعياً حيث وقف فوجب أن لا يفارق إلا لقاسر يخرج عنه.

ثم لو كان البطو [بتخلل]^٦ السكنات فلنفرض جسماً ثقیلاً و تخلله سكنات^٧ و كلما كان ذلك الجسم أثقل كانت السكنات المتخللة فيه أقل؛ فلا يزال يزيد عليه في الثقل حتى يفنى السكون بالكلية؛ فإذا أضفناه إلى جسم أثقل منه كان بينهما سرعة و بطو من غير تخلل السكنات، فبطل أن كل بطو يكون بتخلل السكنات^٨.

التقسيم الرابع : إلى مستقيمة و مستديرة^٩

الحركة قد تكون مستقيمة؛ و قد تكون مستديرة؛ و قد تكون مركبة من القسمين، مثل حركة العجلة.

١. همان، ص ٧٢٠. ٢. نسخه ها: يتخلل؛ تصحيح قياسي.

٣. م: ما كان. ٤. م: - و كل ما وقف لبطلان القاسر.

٥. م: - و كل ما وقف لبطلان القاسر. ٦. نسخه ها: يتخلل؛ تصحيح قياسي: بتخلل.

٧. م: بسكنات. ٨. همان، ص ٧٢١.

٩. المشرع، مشروع ٣، فصل ٢، ص ٥٩.

قال المشاؤون: إنّ بين كل حركتين مستقيمتين صاعدة وهابطة، زمان سكون.

و برهانه أنّ كل حركة مستقيمة يجب أن تكون نحو جهة؛ و تلك الجهة لابدّ لها من غاية ينتهي إليها المتحرك؛ و الميل الموصل للجسم إلى ذلك الحد يجب أن يكون مغايراً للميل المحرّك له من ذلك الحد إلى حد آخر؛ و لابدّ و أن يكون الميل الموصل إلى ذلك الحد موجوداً حالة الوصول إليه لكونه علّة للوصول؛ و العلة يجب أن تكون موجودة حال وجود المعلول لامتناع وجود المعلول بدون العلة.

و الميل الموصل إلى الحد آنيّ الوجود، إذ لو لم يكن الوصول في آن لكان في زمانٍ لزم أن يكون الجسم حال حصوله في الحد غير واصل إلى المنتهى و هو خلف؛ فوجب أن يكون الميل الموصل إلى المنتهى آنيّ الوجود.

ثم إذا رجع ذلك الجسم عن ذلك الحد يجب أن يحدث فيه ميل اللاموصلية؛ و يكون هذا الميل الثاني - و هو اللاموصلية - آنيّ الوجود، و إلّا لزم المحذور الأول و عاد بعد أن الموصلية بعدية لاتجامع القبلية؛ لا كالبعدية الذاتية؛ فإنّ آن الموصلية لو تقدّم على آن اللاموصلية بالذات - كتقدم العلة على المعلول - لزم أن يكون الآن الأول سبباً لعدم نفسه و هو محال.

و لو اتحد الآن لكان في حال كونه موصلاً غير موصل و هو محال؛ فإمّا أن يكون بين هذه الآنين زمانٌ سكونٍ أو لا؛ فإن لم يكن بينهما زمان سكونٍ لزم تتاليّ الآتات المقتضي لكون الحركة مركبة من الأجزاء التي لاتستجزي و هو خلف؛ و إن كان بينهما زمان سكونٍ فهو المطلوب.

قالوا: و هذا السكون لا يكون من مقتضيات الطبيعة؛ لأنّ الطبيعة تقتضي الحركة إلى الحالة الملائمة لها؛ بل لأنّ الميل القسري كما أفاده قوة التحريك إلى حد معين، فإنّه يفيد قوة التسكين في ذلك الحد.

ثم إنّ الطبيعة بشرط السكون في ذلك الحد يحدث في الجسم بعد ذلك

ميلاً و مدافعةً إلى جهة السفلى.

و يرد عليه أنَّ زمان السكون إنما ثبت بواسطة وجود الآئين؛ لكن الآن لا وجود له في الأعيان و إلّا لزم تركُّب الحركة من الأجزاء المقتضي لتركب الجسم منها و ذلك محال.

و إذا كان الآن غير موجود في الأعيان فلا يكون الميل أني الوجود. و اعترض صاحب المعتبر^١ على إثبات السكون بين الحركتين المستقيمتين بأنَّ السكون لو كان موجوداً و جب وقوف الحجر الكبير عند ملاقات الخردلة له في الصعود؛ و التالي باطل، لامتناع مقاومة الخردلة لذلك الحجر و سكونه في الهواء.

و جوابه أنَّ السكون الحاصل للخردلة إنما هو قبل ملاقات الحجر له بسبب مصادمة الهواء المتحرك و ممانعته بتنحية الخردلة، ليقع زمان السكون قبل وصول الحجر لا بعد وصوله.

و لا يقال: اللاموصلية عبارة عن حركة الجسم عن ذلك الحد و مفارقتها له و هما زمانيان لا آنيان؛ و حينئذ لا يتم برهان ثبوت السكون لثبوت السكون بواسطة ثبوت الآئين.

لأنَّ نقول: إنَّ اللاموصلية [ليست] عبارة عن الحركة و المفارقة التي لا تكون إلا^٢ زمانية؛ بل اللاموصلية لا تكون إلا آنية؛ و أنت فقد عرفت أنَّ الآن لا وجود له في الأعيان لتتم به هذه التكاليف و الاعتذرات.

التقسيم الخامس: [في أنَّ الحركات قد تكون متضادة و قد لا تكون]^٣
الحركات قد تكون متضادة و قد لا تكون؛ و المتضادان هما الذاتان

١. المعتبر، ج ٢، ص ٩٦ و ١٠٢.

٢. نسخه ها: ليس.

٣. ب: لا.

٢. مطالب اين تقسيم تماماً برگرفته است از: المشرح، مشروع ٣، ص ٦١ به بعد با تقديم تأخير و شرح از شهرزورى، و نیز رك: المباحث المشرقة، ج ١، ص ٧٢٦ باختلاف در بيان و عبارات.

المتعاقبتان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف؛ وقد عرفت أنَّ الحركات تتعلق بستة أشياء: ما منه، وما إليه، وما به، وما له، وما فيه، والزمان؛ والعلة المقتضية لتضاد الحركات من هذه الستة ليس إلاَّ اختلاف^١ «ما منه» و«ما إليه»، دون البواقي؛ لإمكان حصول حركتين متماثلتين غير متضادتين في الاختلافات من الأربعة الباقية؛ ولذلك يمكن أن يحصل حركتان متضادتان في المتفقات من تلك الأمور الأربعة؛ ولو كان السبب في تضاد الحركات اختلاف أحد هذه الأربعة أو تضادها لم يكن كذلك.

أما أنَّه ليس من شرط تضاد الحركات اختلاف ما به وما له - وهما المحرَّك والمتحرَّك - فلأنَّ المحرَّك الواحد قد يحرك الجسم الواحد بحركتين متضادتين صاعدةً ونازلةً مع عدم تضاد المحرَّك والمتحرَّك واختلافهما؛ ولأنَّ المتحرِّكين المختلفين، كالنار والماء، قد يتحرَّكان إلى المحيط - النار بالطبع والماء بالقسر - مع عدم مضادة الطبع للقسر، لاجتماعهما في الحجر الواحد المحرك إلى أسفل.

وكذلك^٢ لا يشترط في تضاد الحركات تضاد ما فيه الحركة، لأنَّ الحركة الصاعدة تضاد الهابطة؛ مع أنَّه لا تضادَّ في تلك المسافة التي فيها الصعود والهبوط.

وكذلك ليس من شرط تضاد الحركات، تضادُّ الأزمنة وإلَّا لما أمكن وجود حركات متضادة؛ لعدم وجود التضاد في الأزمنة لتشابهها؛ لكنه قد يحصل في الزمان الواحد أو في زمانين مختلفين، كالماضي والمستقبل، حركتان: إحداهما إلى المحيط، والأخرى إلى المركز، فتكونان متضادتين؛ وقد تكونان إلى جهة واحدة فلا تكونان متضادتين.

وليس تضاد الحركات باعتبار ما يقع فيه الحركة من الأجناس المختلفة، كالحركة في الأين والكم والكيف؛ فإنَّها لا تتضاد لإمكان اجتماعها؛ فإنَّ الجسم

١. ب - ما منه، وما إليه، وما به، ... لتضاد الحركات من هذه الستة ليس إلاَّ اختلاف.

٢. م - ولذلك.

المتحرك في مسافة واحدة قد يتسخن و يتخلخل و يتكاثر و ينمو؛ و كذا الداخلة تحت جنس واحد من الأنواع، كالجسم الواحد الذي قد يتسخن و يتسود^١ في زمان واحد.

و ليس تضاد الحركات بسبب ما إليه الحركة فقط؛ أو ما منه الحركة وحده؛ لأنَّ الحركة من السواد إلى البياض، و من الحمرة إلى الخضرة، غير متضادتين؛ لأنَّ الطريق من أحدهما إلى الآخر مع قطع النظر^٢ عن ما منه و ما إليه، هو الطريق من الآخر إليه؛ و قد تأخذ الحركة من مبدأ واحد غير ضدين، و تنتهي إلى منتهى واحد غير ضدين؛ فلم يبق السبب لتضاد الحركات إلا ما منه و ما إليه جميعاً.

و حركة المحدد ليس لها ما منه و ما إليه؛ و لما لم يكن له مكان و كان الزمان مقدار حركته فلا تعلق له بما فيه و ما إليه و لا بالزمان؛ فلا ضد لحركته. و الحركات المستديرة لا تضاد فيها لعدم ما منه و ما إليه.

فإن قلت: لانسلم حصر أسباب التضاد فيما ذكرتم من الستة؛ لجواز أن يكون في الوجود أمر مغاير لهذه الستة يكون سبباً لتضاد الحركات.

قلت: نحن لم نعتمد في بيان تضاد الحركات بسبب ما منه و ما إليه على الحصر؛ بل اعتمادنا في ذلك على أنَّ التضاد صادق على^٣ الحركات باعتبار ما منه و ما إليه جميعاً؛ و ذكرنا أنَّه ليس التضاد بسبب بعض الأمور التي توهَّم أنَّ التضاد يقع بسببها ليقاس عليها غيرها مما لم نذكره.

فالحركات المتضادة ما يقابل أطرافها؛ إما متضاد^٤ حقيقي في ذاتها، كالسواد و البياض، أو غير حقيقي بالنسبة إلى الحركة، ككون أحد الطرفين يعرض له^٥ أن يكون مبدأ لحركة و للطرف الآخر أن يكون منتهى لأخرى.

١. م: - النظر.

١. م: يتبدل.

٢. ن، م: يتضاد.

٣. م: صادر عن.

٥. ن، ب: به.

قال المشاؤون^١: إنَّ الحركة المستقيمة و المستديرة لاتتضادان؛ إذ لو كانتا متضادتين لزم أن يكون التضاد باعتبار الاستقامة و الاستدارة؛ و هما لايتعاقبان على موضوع واحد لانفراد كل منهما بموضوع.

و فيه نظر؛ لأنَّهم زعموا أنَّ الاستقامة و الاستدارة فصلان للحركة؛ و الفصل لا يكون محله الجنس بل النوع؛ فمحل الاستقامة و الاستدارة هو الجسم الذي هو نوع للحركة^٢ و موضوع لها؛ فإذا حلَّ فيه أحد الفصلين^٣ فلا يحلَّ فيه الآخر؛ و كثير من الأجسام يصح عليه الحركة المستقيمة و المستديرة؛ فبطل ما ذكره أنه لو كان بين المستقيمة و المستديرة تضاداً، يلزم أن يكون بسبب الاستقامة و الاستدارة اللذين لايتعاقبان على موضوع واحد.

و ذكروا علة أخرى^٤ و هو أنه لو ضاقت الحركة المستقيمة المستديرة، لكان بسبب المبدأ و المنتهى و الخط المستقيم يمكن أن يصير وتر القيسي^٥ غير متناهية بالقوة؛ و يلزم أن يكون للشيء الواحد أضداد غير متناهية بالقوة و هو محال لكون الضد لا يكون إلا واحداً.

و قالوا^٦ بأنَّ المستديرة لاتضاد المستديرة لأنه لايمكن الاختلاف في النهايات؛ فإنَّ كل نقطة تفرض في المستديرة أنها مبدأ فإنها بعينها تكون منتهى؛ و قد^٧ علمت أنه يجب في تضاد الحركات اختلاف المبدأ و المنتهى.

و في هذا الكلام نظر^٨؛ لأنَّ ضابطكم في اختلاف الأنواع في الأعراض أنه إذا ارتفع ما به الخصوص ارتفع ما به العموم و بطل على وجه لايمكن أن يُقرَّن به غيره - فإنَّهم زعموا أنَّ الاستدارة إذا ارتفعت من الخط بطل جوهره بحيث

١. المشرع، همان، ص ٦٣؛ المباحث المشرقية، همان، ص ٧٢٨.

٢. م. - للحركة.

٣. ب. الطرفين.

٤. المشرع، همان، صص ٦٣ - ٦٤؛ المباحث المشرقية، همان.

٥. قيسي و قيسي جمع «قوس».

٦. م. فقالوا؛ المباحث المشرقية، همان، ص ٧٢٨.

٧. ب. - قد.

٨. المشرع، همان، ص ٦٣.

لا يصح بقاؤه مع الاستقامة - ليس بصواب. فإنه يقتضي أن لا يكون للنوع الواحد من الأعراض أشخاص؛ فإنه لو كان له أشخاص كالسواد، فيفتقر كل واحد إلى معيّن من نسبة إلى محل أو غيره، بحيث لو رفعت تلك النسبة بطل ذلك السواد؛ و يلزم من ذلك أن تكون نسبة الموضوعات و اختصاص الأعراض بها^١ فصولاً.

فإن قلت: الإضافة إلى الموضوع عرضي للأعراض؛ و لا شيء من الأعراض بفصل؛ ينتج: ليس الإضافة إلى الموضوع بفصل.

قلت^٢ إنّ الاستقامة و الاستدارة عرضيان للخط؛ و لا شيء من عرضياته بفصل؛ فلا شيء من الاستقامة و الاستدارة بفصل؛ على أن الفصل لا يجوز أن يكون ذاتياً للجنس بل للنوع.

و قوله: إنّ نسبة السواد إلى المحل عرضي له، فلا يكون فصلاً مقسماً للسواد^٣.

قلت: فكذلك الاستقامة و الاستدارة عرضيان للخط، فلا يكونان^٤ فصلاً مقسماً له^٥؛ و جميع الفصول المقومة للنوع مقسمة للجنس و عرضيات له؛ و الدليل الذي ذكرتموه على كونها فصولاً من إنه إذا ارتفع^٦ الفصل ارتفع ما يخصص به، موجود في نسبة الأعراض إلى محالها، فيجب أن تكون فصولاً. و قولهم: إنّ الاستدارة ذاتية للخط المستدير من حيث هو مستدير.

فنقول: كذا نسبة البياض ذاتية للبياض المنسوب إلى الثلج من حيث هو كذا؛ و حينئذ يلزم أن يكون كل دائرة و كل خط طويل أو قصير نوعاً؛ لأن كل واحد من الخط الطويل أو الدائرة الكبيرة متى رفعنا عنهما ما يخصص به كل واحد منهما من الزيادة، بطل ذاته.

١. م: لها. ٢. ن، ب: و جوابه.

٣. ب: - للسواد. ٤. نسخه هـ: فلا يكون.

٥. ب: - قلت: فكذلك الاستقامة و الاستدارة عرضيان للخط، فلا يكونان فصلاً مقسماً له. ٦. ع: ارتفع ارتفع.

و زعم هؤلاء أنَّ الامتداد الجرمي طبيعة واحدة لا تختلف بالفصول بل بالأمور الخارجة؛ ثم يقولون إنَّ هذا الامتداد الجرمي يرتفع عند رفع المقدار فيجب أن يكون المقدار فصلاً؛ عملاً بالضابط المذكور.

و الحق أنَّ الضابط في اختلاف الأنواع هو اختلاف جواب ما هو، ليس إلا؛ فإنَّ الفطرة الأولى تشهد بأنَّه سبب اختلاف الأنواع، لا ما ذكره من الرفع و غيره.

قال المشافون: اختلاف الحركات إمَّا أن يكون بالنوع، كالحركة المستديرة و المستقيمة؛ لأنَّ الذي امتاز به أحدهما عن الآخر إذا رفعناه لا يمكن أن تبقى الحركة باقتران الآخر إليه؛ فإنَّ الحركة المستديرة إذا بطلت استدارتها بطلت حقيقتها، بحيث لا يمكن أن يقترن بها الاستقامة؛ و هذا هو حال الفصول الذاتية المقسَّمة؛ فاختلفت المستديرة و المستقيمة بالنوع.

ولمَّا كان المميِّز بين السوادين إمَّا الموضوع أو الزمان و كانت حقيقتهم غير مختلفة باختلاف أنواع الموضوعات، لأنَّ إضافة الموضوع عرضي للأعراض، فالسواد الذي في سائر الأجسام المختلفة بالجنس أو النوع^١ أو الشخص من نوع واحد؛ و كذلك^٢ الحركات لا تختلف بالأنواع لأجل اختلاف الموضوعات؛ بل هي نوع واحد و يتميز كل واحد من الحركتين عن الأخرى بالعدد و هو الزمان و المتحرك.

و قد عرفت ما في هذا الكلام من الخلل.

و من جملة ما يكون التميِّز به بين الحركتين، ما يقع بينهما من السكون^٣؛ لأنَّ الزمان إذا كان واحداً متصلاً و زمان هاتين الحركتين واحد و هذا الزمان الواحد يصلح لأن يكون زمان حركة واحدة، فيكون التميِّز بين تلك الحركتين^٤ باختلاف الموضوع، أو بفواصل من السكون، أو بصفة للحركة كالسرعة و

١. ب: الأنواع. ٢. ن: فكذاك.

٣. الباحث الشرقية، همان، صص ٧٢٩ - ٧٣٠.

٤. ب: - واحد و هذا الزمان الواحد يصلح لأن يكون ... فيكون التميِّز بين تلك الحركتين.

البطو. فإنَّ حركة سريعة إذا صارت بطيئة فليست بواحدة بالذات؛ لأنَّ البطيء غير السريع و الموصوف بأحدهما غير الموصوف بالآخر؛ و وحدة الحركة تكون إمَّا بالشخص و هو ما يكون موضوعها و ما فيه الحركة و الزمان واحداً؛ فإنَّ تعدُّد الموضوع يوجب اختلافها بالشخص؛ فإنَّ الحركة لأحد الموضوعين غير الحركة للآخر مع كونهما متجدين في المسافة و الزمان؛ و تعدُّد ما فيه الحركة يوجب اختلافها؛ لأنَّ الجسم الواحد القاطع لمسافة في زمان واحد إذا تسخن في ذلك الزمان، فهناك حركة أيّنية و كيفية؛ و هما مختلفان مع اتحادهما في الموضوع و الزمان.

و تعدُّد الزمان يوجب اختلاف الحركة لأنَّه إذا قطع الجسم الواحد مسافة واحدة في زمانين، فالحركة في أحد الزمانين غير الحركة في الآخر؛ لامتناع عود المعدوم مع اتحادهما في الموضوع و المسافة؛ و الوحدة بالنوع أن تتحد الحركتان فيما منه، و ما إليه، و ما فيه؛

فالحركة من السواد إلى البياض تخالف الحركة من البياض إلى السواد بالنوع مع اتحاد ما فيه الحركة؛ و الحركة من نقطة إلى أخرى بالاستقامة غير الحركة من نقطة إلى أخرى بالاستدارة، مع كونهما متجدين فيما منه و ما إليه؛ و الوحدة بالجنس أن يكون ما فيه الحركة واحدة بالجنس.

قاعدة

الجسم لا يقتضي لذاته الحركة^٢

لوجوه^٤ الأول، أنَّه لو كان لذاته مقتضياً للحركة فما كانت تتخلف عنه؛ لأنَّ ما من ذات الشيء لا يزول عنه؛ فكان يجب أن تدوم الحركة بدوام الجسمية؛

٢. نسخة ها. و.

١. م: عبّ.

٣. بخش اعظم مطالب برگرفته است از: المشرق، همان، فصل ٣ و فصل ٤، ص ٦٨ و ٦٩ به بعد؛ التلويحات با شرح ابن كمونه، صص ٣٩٩ - ٢٠٢ و ابن كمونه نیز از المشرق گرفته است.
٤. ب: بوجوه.

فما كان يصح عليه السكون أصلاً؛ و التالي باطل فالمقدم مثله.
 الثاني، أن الجسمية متساوية في الحقيقة الجسمية؛ فلو كانت علّة
 للحركة^١ لزم أن تكون الحركات كلها متشابهة؛ و التالي باطل فالمقدم مثله.
 و بيان اللزوم و بطلان التالي ظاهر.
 الثالث، أن الجسم أمر ثابت؛ و كل ما هو ثابت فلا يقتضي غير الثابت؛ ينتج
 أن الجسم لا يقتضي غير الثابت.
 و الصغرى بيّنة.

و أمّا الكبرى، فلأنّ الجسم الذي هو العلّة لما كانت متشابهة الحال و جب
 أن يكون المعلول الواجب بتلك العلّة متشابهة الحال أيضاً؛ و ينتظم قياس ثان
 هكذا: الجسم من حيث هو ثابت؛ و^٢ لا شيء من مقتضي الحركة الغير الثابتة
 بثابت؛ ينتج: فلا شيء من الجسم من حيث هو ثابت بمقتضي^٣ الحركة التي
 لا تثبت.

و إن شئت قلت: الجسم من حيث الجسمية متشابه الأحوال؛ و لا شيء
 ممّا يوجب الحركة بمتشابه الأحوال لاقتضائه للحركة شيئاً فشيئاً؛ فلا شيء
 من الجسم من حيث الجسمية بموجب للحركة.

ثم إنّ الجسم لو كان مقتضياً للحركة، فإذا اقتضى الجزء الأول من
 الحركة، لزم أن تدوم حركة ذلك الجزء بدوام علته؛ فما كان يوجد الجزء الثاني
 منها؛ و يلزم من ذلك أن لا تكون حركة^٤.

و أيضاً، لو اقتضت^٥ الجسمية من حيث هي جسمية الحركة، لزم أن
 لا تختلف بالسرعة و البطؤ، و^٦ لكانت حركة الثقيل كحركة الخفيف، و على
 المركز كإلى المركز^٧؛ و قسما التالي باطل فكذا المقدم؛ و لوجب أن لا يختلف

-
١. ب: عليه الحركة.
 ٢. ب: أو.
 ٣. ب: يقتضي.
 ٤. م، ب: الحركة.
 ٥. م: اقتضى.
 ٦. ب: - كإلى المركز.
 ٧. ب: - كإلى المركز.

بالحركة عن المركز و إلى المركز و بالاستدارة و الاستقامة؛ و التوالي كلها باطلة.

و أيضاً، لو كان الجسم يقتضي الحركة لذاته، لوجب أن يكون فاعلاً و قابلاً؛ و هذا إنما يتم على مذهب من يكون الجسم عنده بسيطاً؛ أما إذا كان عنده مركباً من الهولى و الصورة، فلايجوز أن يفعل بصورته و يتفعل بمادته.

[الطبيعة لاتكون موجبة للحركة مطلقاً]

و أما الطبيعة فلايجوز أن تكون موجبة للحركة مطلقاً؛ لأنَّ الطبيعة ثابتة؛ و كل ما هو ثابت فإنه لا يقتضي أمراً غير ثابت.

و يجب أن تعلم أنَّ الجسم لايتحرك إلا لطلب ملائم له و موافقٍ كان فقده، فهو يحصله بالحركة؛ فإذا كان معه جميع ما يلائمه لايمكن أن يتحرك بالكلية؛ فإذا خرج الجسم عن المكان الطبيعي فقد عرض له ما لايلائمه، فلايد له من الحركة إلى المكان الطبيعي؛ فحركته هذه لاتكون طبيعية محضة بل تبتني على القسرية. فإذا أطلقوا الحركة الطبيعية، فليس مرادهم أنَّ نفس الطبيعة وحدها اقتضتها؛ بل المراد أنَّ الطبيعة المفارقة لما لايلائمه، اقتضت تلك الحركة؛ و إلا فالطبيعة ثابتة لا تقتضي ما ليس بثابت.

فللحركة علة و هو الطبيعة الثابتة و هو جزء العلة و الجزء الآخر هو الوصول إلى كل نقطة مفروضة غير ملائمة؛ و هذا الجزء غير ثابت بل هو متجدد شيئاً بعد شيء على سبيل البديل؛ فالوصول إلى كل نقطة مفروضة في المسافة الغير الملائمة لسكون الجسم الهابط عندها مع الطبيعة الثابتة، علة للحركة منها إلى نقطة أخرى مفروضة؛ و لايزال هكذا تجددُ النقط و انضمامها إلى الطبيعة الثابتة علة للحركة، إلى أن يصل الجسم إلى مكانه الطبيعي فتتصرم الحركة و يسكن الجسم في ذلك المكان الطبيعي له.

و هذه النقط و الأينيات لاتكون متعينة في أجزاء المسافة عيناً، لأنَّ الحركة موصولة واحدة و المسافة كذلك؛ بل هي أمور يفصلها الوهم و ملاحظات يتصورها؛ و كذلك الأمور النفسانية الثابتة لايجوز أن يكون

مقتضاها الحركة الغير الثابتة، فإنَّها لو اقتضت الحركة لوجب أن تدوم الحركة بدوام النفس و ليس كذا. فالنفس إذا اقتضت الحركة إنَّما تقتضي ذلك بواسطة دواعي وإرادات متجددة و القوى باعتبار التوجه إلى الكمال الذي لها. فهي مقتضية للحركة عند الوصول إلى حدود لا تكون هي المقصد و الغاية؛ بل هي في طريق الكمال.

[لا تكون الحركة فصلاً لجسم و لاصورة نوعية له]

و لا يجوز أن تكون الحركة فصلاً لجسم من الأجسام و لا صورة نوعية له؛ لأنَّ الفصل للنوع البسيط يجب أن تكون الطبيعة الجنسية فيه جعلها تلك الطبيعة الجنسية بعينها هو جعلها طبيعة الفصل؛ و أمَّا الجسم، فليس جعله جسماً هو بعينه جعله متحركاً أو جعله صورة نوعية؛ فإنَّ الجسم مع الصورة النوعية باقية ثابتة مع زوال الحركة و تجديدها على الولاء. ثمَّ إنَّ الحركة ليست بثابتة، فهي لا تقوم حقيقة الثابت. و عدم تغيّر جواب ما هو عند السؤال عن الجسم الساكن و المتحرك، يدل على أنَّها لا تكون فصلاً؛ و الفصل يجب أن يقوم طبيعة الجنس المخصّص؛ و الحركة لا تقوم لأنَّها لا تزال متجددة. و طبيعة الجنس غير متغيّر و النوع لا يختلف فيه جواب ما هو أي نوع كان.

و لا يصح أن يكون للحركة جزء لا يتجزى، و إلّا لكانت المسافة لها جزء لا يتجزى؛ لأنَّ الحركة الواقعة فيها يقع في كل جزء منها جزء من الحركة، فتكون الحركة التي كانت غير متجزئة متجزئة.

و أيضاً، لو كان للحركة جزء لا يتجزى لزم أحد الأمرين: إمّا أن يكون البطؤ و السرعة بتخلل^١ السكنات أو انقسام الجزء.

بيان الشرطية أنَّ الحركة إذا كان لها جزء غير متجزئ فإذا شرع السريع و البطيء معاً في الحركة و تحرّك السريع جزءاً^٢، فإنَّ تحرك البطيء مثله كان البطيء مساوياً للسريع و هو محال؛ و إن تحرك أكثر من جزء كان البطيء

١. ن: يتخلل. ٢. ن: ب: + فإن تحرك السريع جزءاً.

١. ن: يتخلل.

أسرع من السريع و ذلك باطل؛ فبقي أن يكون^١ البطيء يتحرك (مّا أقلّ من الجزء أو يتخلل السكّنات. و هذا البرهان لا يفتقر إلى الرجوع إلى إبطال الجوهر الفرد كما كان في البرهان الأول.

(في دفع ما قيل في كيفية حركة الأرض)

و أمّا ما توهّم أن الأرض تهوي بطبيعتها دائماً فهو باطل لوجهين^٢:

الأول، لما علمت أنه لا حركة طبيعية لجسم من الأجسام، وإنّما تكون طبيعية عند مفارقة ملائم، وإذا كانت هذه الحركة أيّنية، و كل متحرك أيّني له ملائم إذا وصل إليه وقف؛ و لما كانت الأبعاد متناهية فليس هناك تحت مطلق يمتد إلى غير النهاية لتهوي إليه الأرض طالبةً لجهة السفّل دائماً؛ فبطل ما توهّمه.

الوجه الثاني: لو كانت الأرض تهوي بطبيعتها، لما لحقها جرمٌ خفيف يُرمى إليها من قلّة جبل، لكون حركة الثقل أسرع إلى جهة السفّل من حركة الخفيف كالقطن مثلاً؛ و إن كانت حركتها على سبيل التراجع فيلزم أن تكون طبيعية واحدة مقتضية لأمر مختلف من الجهات و هو محال.

و لا يجوز أن تكون حركتها^٣ دورية - كما توهّمه قوم - فإنّ الحركة الدورية علمت امتناع كونها طبيعية؛ و ليست حركتها إرادية، لأنّها ليست ذات حياة. و إذا لم يكن للأرض حركة طبيعية فلا حركة قسرية لها؛ لأنّ القسر على خلاف الطبع و لأنّ القسر غير دائم و لا أكثرى؛ و لما كانت طبيعتها بسيطة متشابهة الأجزاء، فلو^٤ كانت متحركة على الدور بطبيعية^٥ أو حياة، و جب أن نشاهد الجزء كذلك؛ فإذا فصلنا جزءاً من الأرض أو قطرة من الماء كنّا نشاهد

١. م: - يكون.

٢. ابن كمونه، صص ٤٠١ - ٤٠٢ با شرح و تفصيل شهرزوري.

٣. م: - على سبيل التراجع فيلزم أن تكون طبيعة ... و هو محال؛ و لا يجوز أن تكون

حركتها.

٤. ب: و لو.

٥. ن، م: لطبيعة.

حركته على الدور وليس كذلك؛ وأشرف الحركات وأقدمها المستديرة وكذلك
أشرفها وأتمها وأقدمها ما كان بالإرادة.

ولما كانت الحركات الفلكية الدورية إرادية، فلها الشرف المطلق والكمال
الآتم لثبات الإرادات ودوام الحركات والحياة والتقدم؛ فهذا خلاصة ما ذكره
في الحركات.

[في السكون]

و أما السكون، فهو عبارة عن انتفاء الحركة فيما من شأنه أن يكون
متحركاً.

وقد يطلق لفظ «السكون» على كون الجسم مستقرّاً في مكان؛ فيكون
حينئذ من مقولة الأين.

والضابط في معرفة كون السكون عديمياً، أنك لا تحتاج في تعقل كون
الجسم المتحرك ساكناً إلى تعقل أمر آخر سوى أن تستبقي جسميته وترفع
الحركة.

وقول بعضهم - مستدلاً على كون السكون عديمياً: - إنّنا إذا نظرنا إلى حده
وجدناه انتفاء الحركة فيما يمكن فيه الحركة.

فاقتصاره على هذا القدر ليس بصواب؛ فإنّ لقائل أن يقول: لا أسلم أنّ
السكون هو هذا الانتفاء؛ فالذي ذكر في الأول أولى.

فإن قلت: إنّ السكون هو عبارة عن ثبات نسبة الشيء إلى مكانه و ذلك
وجودي.

قلت: ليس ذلك هو السكون بل هو من توابع السكون؛ فإذا قلنا: «سكون
الشيء» لم ننظر في ذلك إلى نسبة مكان بل ننظر إلى انصرام حركة بسبب
انصرام علته؛ لأنّ السكون علته هو نفس عدم علة الحركة لا غير؛ ولا يفتقر
السكون إلى علة أخرى مغايرة لذلك العدم؛ ولا يلزم من كون ثبات نسبة الشيء

إلى مكانه - من لوازم السكون - أن يكون نفسه؛ فإن اصطلاح أحد على تسمية النسبة المذكورة «سكوناً» فلا يمنع منه، و يكون بهذا المعنى علة السكون الطبيعية أو عدم علة الحركة الذي هو إما القاسر أو الطبيعة بعد القسر أو إرادة و غير ذلك؛ فيصير «السكون» عند ذلك اسماً مشتركاً، و يكون الخلاف في اللفظ لا في المعنى.

و اعلم^١ أن السكون في تقابل الحركة منه و إليه؛ لأن السكون لا يجوز أن يكون عدم حركة معينة خاصة؛ إذ لو كان كذلك كان كل متحرك ساكناً؛ لكون كل متحرك إذا كان متحركاً في بعض أنواع المقولات فإنه لا يوصف بما عدا تلك الحركة من باقي أنواع المقولات؛ فيكون السكون عدم كل^٢ حركة؛ و حينئذ تطرأ الحركة على السكون و هي الحركة عن ذلك المكان تارة و يطرأ السكون على الحركة إلى المكان أخرى؛ و كل واحد من هاتين الحركتين يقابل السكون المذكور.

١. برگرفته از المباحث المشرقة، ج ١، ص ٧١٢.

٢. ن. ب: عدماً لكل.

الفصل الخامس

في الزمان و أحواله^١

من الحكماء مَنْ أثبت وجوده؛ و منهم مَنْ نَفاه، أمّا المستبثون له فقد اختلفوا، فمنهم مَنْ زعم أنَّه لا يحتاج في إثبات وجوده إلى برهان بل هو من أظهر الأشياء و أوضح العلوم؛ و هو من الأمور التي إن خفيت فخفاؤها لبشدة ظهورها و جلائها.

و منهم مَنْ زعم أنَّه من الأشياء التي يفتقر في إثبات وجوده إلى برهان؛ و هو الذي ذهب إليه المعلم الأول و أتباعه.

[كلام النفاة للزمان]

و أمّا النفاة للزمان، فزعموا أنَّه من الأمور التي لا توجد إلّا في الأوهام دون الأعيان؛ و ذلك لأنَّ الجسم إذا قطع مسافة معيّنة، فإنَّه لانجده في الأعيان إلّا في حد واحد منها؛ ثم نشاهده في الحد الثاني؛ ثم في الثالث و هكذا إلى أن يقطع آخر حدود المسافة؛ فالحصولات في هذه الحدود و إن لم تجتمع موجودة في الأعيان فهي مجتمعة في الأذهان؛ و لأجل ذلك يحصل الشعور للعقل بأمر معتد من أول المسافة إلى آخرها؛ أو يجعل ذلك الممتد كالظرف لجميع هذه الحوادث

١. يبشترين مطالب برغرفته است از المشرق، همان، فصل ٥، ص ٧١ به بعد؛ الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، مقاله ٢، فصل ١٠، ص ١٢٨.

و الحركات؛ فهذا الممتد الذي هو الزمان، لا وجود له في الأعيان بل في الأذهان^١.

[كلام المثبتين للزمان]

و أمّا المثبتون له، فقد أثبتوا وجوده بوجهين^٢:

الأول؛ وهو مأخوذ من الإمكانيات المختلفة و ذلك أنّ الزمان قابل للزيادة^٣ و النقصان؛ و كل ما كان كذلك فليس بمعدوم؛ فالزمان ليس بمعدوم.

أمّا بيان الصغرى، فلأنّنا إذا فرضنا وقوع حركة في مسافة على قدر من السرعة، فبين ابتداء تلك الحركة و انتهائها إمكانٌ يتّسع لقطع تلك المسافة بحركة تساوي الحركة^٤ الأولى في السرعة؛

و يمكن فرض حصول حركة أخرى تساوي الأولى في الأخذ و الترك إلّا أنّها تكون أبطأ منها؛ فالبطئية تقطع مسافة أقلّ، و السريعة مسافة أكثر؛ و يمكن فرض حصول حركة تساوي الأولى في السرعة، و في وقت الترك أيضاً دون وقت الابتداء بل ابتدأت بعد ابتداء الأولى؛ فالسريع المتأخر في ابتداء الحركة يقطع مسافة أقلّ ممّا يقطعه السريع الأول؛ فهذه وجوه ثلاثة من الاعتبارات.

أمّا فائدة الفرض الأول، فلأنّه لما كانت بين السريع الأول و بين انتهائه إمكانٌ يتّسع لقطع تلك المسافة بحركة تساوي حركة السرعة الأولى و لا يمتلئ^٥ بحركة سرعتها كسرعة الأولى إذا كانت في مسافة أقصر من الأولى؛ و كذلك لا يتسع لحركة كسرعة الحركة الأولى إذا كانت في مسافة أطول من المسافة الأولى؛ فذلك الإمكان الممتد لمّا كان له خصوصية قبل^٦ بعض الحركات دون البعض الآخر فيكون موجوداً.

و أمّا فائدة الفرض الثاني، و هو بيان كون الإمكان الممتد يفاير مقدار

١. المشارع، همان: المباحث المشرقة، ج ١، صص ٧٦٠ - ٧٦١.

٢. المشارع، همان: الشفاء، همان، ص ١٥٥؛ طبيعيات التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، ص

٣٠٣ به بعد. ٣. ن، ب: الزيادة.

٤. ب: - تساوي الحركة. ٥. م: لا يمتلئ.

٦. م، ب: مثل.

المسافة فلأنَّ اشتراك السريعة و البطيئة في مقدار هذا الإمكان يقتضي تفاوتهما في مقدار المسافة و تشاركهما في مقدار المسافة، يقتضي تفاوتهما في هذا الإمكان؛ فدلَّ على أنَّ هذا الإمكان مغاير لمقدار المسافة.

و أمَّا فائدة الفرض الثالث، فهو أنَّ السريع الثاني لما شارك السريع الأول في نفس الحركة و السرعة و خالفه في مقدار الإمكان، لزم أن يكون الإمكان مغايراً لنفس الحركة و لإسرعته؛ ثمَّ لما كان الإمكان المتسع للسريع الأقصر جزءاً من الإمكان المتسع للسريع الأطول، فيكون هذا الإمكان قابلاً للمساواة و التفاوت و التطبيق و التجزئة و التقدير.

و هذا الإمكان الممتد له مقدارٌ لأنَّه يقاس و له نصف و ثلث و رُبع؛ و كلَّ ما كان كذا فهو مقدَّر؛ و هو مقدار غير ثابت، لأنَّ الحركة الثانية إذا ابتدأت بعد أن قُطعت الأولى بنصف المسافة فإنَّها لا تلحقها إذا كانت السرعة فيهما واحدة؛ و علته فوات شيء لا يمكن استدراكه من ذلك المقدار، فلا يكون مقدار أمر ثابت و إلا لثبت. و يعرف منه أنَّه لا يكون مقدار المسافة و المتحرك الثابتين؛ فهو مقدار أمر لا يثبت و هو الحركة؛ فالزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم و المتأخر اللذين لا يجتمعان، و الحركة مقدار لمطابقتها المسافة المتقدرة؛ و كل ما طابق المتقدَّر فهو متقدَّر فالحركة متقدرة.

و لا يراد بالإمكان الممتدَّ الإمكان العام أو الخاص^١؛ فإنَّهما لا مقدار لهما، لأنَّهما لا نصف و لا ثلث لهما، بل يراد بالإمكان أمر يقع فيه الحركات غير حركة الفلك الأعلى الذي هذا الإمكان المتقدَّر هو مقدارها؛ فلا تقع تلك الحركة في هذا الإمكان الذي هو مقدارها و ذلك الإمكان هو الزمان.

فإن قلت^٢: لو كان الزمان موجوداً لكان إمَّا مستقرّاً أو متغيّراً؛

فإن كان مستقرّاً لزم أن يكون هذا اليوم بعينه هو يوم الطوفان، و كل حادث في أحد اليومين [حادثاً]^٣ في الآخر، و ذلك محال.

٢. همان، صص ٣٠٥ - ٣٠٦.

١. همان، ص ٣٠٣.

٣. نسخه‌ها: حادث. تصحيح قياسي.

و إن كان منقضيّاً فيكون بعض أجزائه قبل البعض فيلزم أن يكون للزمان زمان.

و أيضاً إن كان موجوداً و لم ينقسم، يلزم أن يكون الآن الذي لا يتجزى موجوداً؛ و إن انقسم، فتكون تلك الأجزاء الحاصلة للزمان بعضها قبل البعض؛ و يلزم من ذلك أن لا يكون الزمان الحاضر حاضراً.

قلت: الجواب عن الأول أننا لا نسلم أنه إذا كان بعض أجزاء الزمان قبل البعض الآخر يكون واقعاً في زمان آخر قبله؛ و إنما يكون كذلك إذا كان الزمان واقعاً في زمان؛ و إن أردتم بكون بعض الأجزاء قبل البعض أن يكون بعض أجزائه شرطاً لوجود البعض الآخر، فذلك مسلم و لا يلزم منه وقوعه في زمان آخر.

فإن قلت: الزمان الحادث المعتبر، عدمه قبل وجوده، قبليّة لاتجامع البعدية؛ و القبل و البعد هو الزمان فيكون للزمان زمان آخر.

قلت: لا يلزم من ذلك أن يكون للزمان زمان؛ و إنما اللازم من ذلك أن يكون الزمان الحادث، عدمه في الزمان السابق؛ و ذلك الزمان السابق يكون عدمه أيضاً في زمان سابق آخر و هكذا إلى غير النهاية؛ و بهذا المعنى لا يلزم أن يكون للزمان زمان آخر.

و الجواب عن الثاني: ماذا تريدون بانقسام الزمان؟ إن أردتم الانقسام بالفعل، فلم قلتُم إنَّ عدم الانقسام يقتضي وجود الآن؛ و إن أردتم الانقسام بالقوة، فلم قلتُم إنَّ الزمان إذا كان منقسماً بالقوة^٢ يلزم^٣ أن يكون الزمان الحاضر غير حاضر؟ و ما الدليل على ذلك؟.

الوجه الثاني^٤ من البرهان على إثبات وجود الزمان و تحقيق ماهيته و

١. ن، ب: - يكون.

٢. م: - فلم قلتُم إنَّ الزمان إذا كان منقسماً بالقوة.

٣. همان، ص ٢٠٥.

٤. فلا يلزم.

٥. همان: تحقيق؛ نسخه ها: تحقق.

أنّه غير ثابت و هو مقدار الحركة: و هو أنّ الحادث عديمه قبل وجوده قبليةً لاتجامع البعدية، لا قبلية الواحد على الإثنين الذي يجتمع معها؛ فإنّ حال الكون لا يجتمع مع حال اللاكون؛ ثم إذا وجد شيء آخر لم يكن موجوداً في حالة وجود الأول، ففي حال وجود الأول لا يوجد الثاني؛ فهو قبل الآخر و هكذا ما بعد الثاني؛ فهذه قبلات متجددة ليست نفس عدم الحادث و لا فاعله و لا إمكانه و لا جوهرأ و عرضاً ممكن الثبات؛ لأنّ كل واحد منها يكون قبل الحادث و معه و بعده.

و أمّا القبلية، فلا يمكن أن تكون مع الحادث و لا بعده؛ و هذه القبلات بعضها أقرب من بعض و بعضها أبعد؛ فهي مقدار لأمر غير ثابت و إلّا لكان ثابتاً، فهو مقدار لشيء لا يكون له ثبات و هو الحركة؛ فالزمن مقدار الحركة من جهة المتقدم و المتأخر اللذين لا يجتمعان؛ فإنّ المتقدم من أجزاء المسافة يجتمع مع المتأخر منها بخلاف الحركة.

فإن قلت: تقدّم أجزاء الزمان و الحركة التي منها الزمان بعضها على بعض إن كان بذات الزمان و نفس الحركة التي منها الزمان، لزم تقدّم الكل لاشتراكها في تلك الطبيعة؛ و أيضاً تقدّمها إن كان لنوعها ففي نوعها ما يتأخر؛ و إن كان لأمر عارض إن اتفق في الكل، فلا يكون تقدّم البعض أولى من البعض الآخر؛ و إن لم يكن متفقاً في الكل، فلا يكون في كل جزء من الزمان و الحركة تقدّم على جزء من نوعه و تأخر عن جزء آخر.

و الجواب: إنّ تقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض يمتنع أن يكون بالزمان؛ و إلّا لكان للزمان زمان؛ بل التقدم بالطبع؛ فكل حادث إذا حدث يحتاج إلى مرجّح يكون غير دائم الوجود؛ و إلّا لدام معلوله بدوامه فلم يكن حادثاً؛ فالمرجّح يجب أن يكون حادثاً و يحتاج إلى مرجّح آخر و هكذا تتسلسل العلل الحادثة إلى غير النهاية؛ إذ لو انقطعت السلسلة لزم وجود حادث من غير حدوث مرجّح و هو محال؛ و الحركة الدورية هي التي لاتنقطع و هي علة حدوث الحوادث فيجب حدوثها، فيكون لها علة حادثة من الحركات؛ فيتقدم جزء من

الحركة على جزء بالطبع لا بالزمان.

و بعض الأجزاء و إن لم يكن أولى بالعلية و التقدم، من البعض الآخر بحسب الماهية، فهي أولى بحسب أمر خارج من فاعل محرّك و غيره من أجزاء مسافة؛ و أجزاء الحركة لا يتقدم عين كل واحد على نفس الآخر بل على عدد آخر من نوعها؛ و في الحركات الدورية تقدّم دورة على دورة إنّما هو بالطبع بحسب اعتبار ما يصل إليه الوجود بسبب الفاعل للحركة و الإرادات المتجددة الغير المتناهية.

و أمّا الجواب الثاني: إنّ الزمان و الحركة التي هو^١ مقدارها، إنّما هو حركة واحدة متصلة الأجزاء المفروضة و كذا أجزاؤه^٢ لا يبقى بعضها مع بعض؛ و نحن فإذا أضفنا التقدم و التأخر إلى أمرين، يجب أن يكونا موجودين؛ و لا يصح ذلك في أجزاء الزمان و الحركة؛ فإنّ في حالة وجود المتقدم لا يوجد المتأخر و بالعكس؛ فالتقدم و التأخر في هذه الأجزاء المفروضة إنّما هو بحسب الذهن و إلا فنحن بطلان الأول و وجود الثاني كيف يصحّ التضاييف بينهما؛ فالتقدم و التأخر إنّما يكون بحسب ملاحظة الذهن الآن^٣ الدفعي الوهمي و ما حواله من الزمان؛ فما قرّب منه من أجزاء الماضي يسمى بَعْدًا؛ و ما بَعُدَ عنه يسمى قبلاً؛ و المستقبل بالعكس.

و قد نأخذ الذهن مبدأً واحداً فكل ما قرب منه نأخذه أقدم؛ و ما بَعُدَ عنه نأخذه أبعد؛ فعلم أنّ التقدم و التأخر في الزمان إنّما هو بحسب قُرب و بُعد من الآن، لا من الحركة من حيث هي حركة؛ و تخصّص كل واحد من هذه الحركات بالقرب أو البعد إنّما بنفس قُرب بعضها من^٤ بعض و إن كان ذلك بحسب اعتبار أمور متعلقة بمسافات^٥.

١. م: هي. ضمير «هو» به «الزمان» برمي گردد.

٢. ن: ب: الزمان. ٣. ن: ب: الآن.

٤. م: إلى. ٥. ب: لمسافات.

«في الآن»^١

و أما «الآن»، فإنه طرف وهمي^٢ للزمان يكون بين الماضي والمستقبل، به يتصل أجزاءهما الفرضية.

و ستعلم أن الحركة التي منها الزمان، و الزمان أيضاً، لا انقطاع لهما؛ و كل منهما متصل واحد فلا طرف لهما بالفعل؛ فالطرف إنما يكون بالفرض، كشعور يقع دفعة، كعماسة جسم آخر^٣؛ و لا يتصور حصول الآن على غير هذا الوجه؛ و نسبة^٤ «الآن» إلى الزمان كنسبة النقطة إلى الخط؛ فالنقطة لما كانت طرفاً للخط فكذلك الآن طرف للزمان؛ و خط الدائرة لما لم يكن له طرف بالفعل بل بالفرض فكذلك الزمان.

و قد يطلقون «الآن» على زمان صغير عن جنبتي هذا الآن الوهمي فيقال: «مشى الآن» و «يمشي الآن» و هذا الآن زمان قريب بين الماضي والمستقبل. و قد يعبر بعضهم عن هذا الآن بـ «الوقت المتعين» عند وصول الفلك إلى محاذة شيء.

و الآن الوهمي لا يتعاقب، و إلا لكان منها متقدم و متأخر فيحصل من مجموعهما مقدار مترتب يطابق مقادير الحركات؛ فكان^٥ يلزم أن يكون للحركات و المسافات أجزاء لا تتجزى و قد مرّ بطلان ذلك. و الآن ليس له أجزاء و إلا لكان لها^٦ ترتيب^٧ مركب من متقدم و متأخر؛

١. المشارع، همان، ص ٧٦ به بعد؛ التلويحات و شرح ابن كموته بر آن، صص ٢٠٦ - ٢٠٨؛

الشفاء، همان، ١٦٠ به بعد. ٢. م: - وهمي.

٣. عبارات نسخه‌ها ناراسا است برای روشن شدن مطلب رجوع شود به عبارات سهروردی و ابن كموته: متن التلويحات (شرح ابن كموته ص ٢٠٦): «و يتعين الآن بشعور دفعي أو وقوع أمر دفعي فيتعين به»؛ شرح ابن كموته، ص ٢٠٧: «... و إنما يتعين بما يقع الشعور به دفعة أو يكون حصوله في نفسه حصولاً دفعياً كعماسة جسم آخر...».

٤. همان: فنسبة. ٥. م: و كان.

٦. ب: لها. ٧. ن: ترتب.

فما أمكن وقوعه دفعةً و قد فرض وقوعه دفعة؛ هذا خلف؛ فبين كل آئين زمان و أخطأ مَنْ قال: إنَّ التقديم و التأخر المذكورين في تعريف الزمان يجب أن يكونا^٢ بحسب المسافة لا بحسب الزمان لثلايلزم الدور؛ فإنَّ^٣ المسافة الواحدة قد يقع فيها حركات بعضها متقدمة و بعضها متأخرة.

بلى، لو قيل إنَّه لولا المسافة لم يكن لهذه الحركات التي نحن فيها مقدار، لكان حقاً؛ و كما أنَّه في أجزاء المسافة بالنسبة إلى القاطع لها متقدم و متأخر، فكذلك في أجزاء الزمان؛ و كما أنَّ التقديم و التأخر في المسافة إنَّما كان لصحة فرض الأجزاء فيها كونها اتصالاً واحداً، و كذلك في الزمان، و إذا فهمت ما قلناه في الآن؛

فلا معنى لقولهم: إنَّا نعيّن أنا فنقول: إمّا أن يكون الفلك فيه ساكناً أو متحركاً؛ و لما امتنع عليه السكونُ تعيّن الحركة^٤ و كنتم^٥ منعمت الحركة في الآن لكونه دفعياً.

لأنَّنا نقول: إنَّ الفلك ليس بساكن لا امتناع السكون عليه؛ و لا هو أيضاً متحرك في الآن لا امتناع وقوع الحركة في الآن؛ لأنَّه دفعي و الحركة لا تكون دفعية.

فإن قلت: يلزم من صحة هذا الجواب اجتماع النقيضين و هو أن يكون الفلك غير متحرك و لا ساكن؛ لأنَّ السكون ليس إلّا عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك.

قلت: لا يلزم من كونه غير متحرك و لا ساكن في الآن، صحة اجتماع النقيضين؛ و إنَّما يلزم ذلك لو كان المتحرك في الآن يناقض الساكن^٦ أو يساوي ما هو مناقض له؛ و الأمر ليس كذلك لكونه أخص من نقيضه؛ فإنَّ نقيض الساكن اللاساكن المساوي للمتحرك؛ لكن المتحرك في الآن يكون أخص من

١. «ما» نافية است.

٢. نسخه ها: يكون.

٣. بيان علت خطأ است.

٤. همان، صص ٢٠٨ - ٢٠٩.

٥. ن: كنت.

٦. م: السكون.

المتحرك مطلقاً؛ فيكون أخص من مساويه الذي هو اللاساكن؛ فالمتفصلة مانعة الجمع دون الخلو^١؛ وحينئذ لا يلزم اجتماع النقيضين.

واعتبر بقول القائل إن زيدا إذا لم يكن متحركاً ولا ساكناً في البيت لا يلزم أن لا يكون متحركاً في السوق.

و الزمان لا أول له ولا آخر؛ إذ لو كان له أول، كان عدمه قبل وجوده؛ و القبل أيضاً من الزمان فيلزم أن يكون قبل الزمان زمان؛ و يلزم من فرض عدم الزمان فرض حصوله وهو محال.

[احتجاج من زعم أن الزمان واجب الوجود و جوابه]

و بهذا احتج من زعم^٢ أن الزمان واجب الوجود؛ لأن كل ما لزم من فرض عدمه وجوده فيلزم من فرض عدمه محال؛ و كل ما كان كذلك فهو واجب لذاته. و جوابه، أننا لانسلم أنه يلزم من فرض عدمه بعد وجوده محال، وإنما يلزم من فرض عدم الزمان الموجود بعد الوجود زمان آخر^٣، لأنه لا يلزم من عدم ذلك الشيء وجود ذلك الشيء بعينه.

ثم لم قلت إن كل ما لزم من فرض عدمه بعد وجوده محال فهو واجب لذاته؟ فإنه لو فرض عدم المعلول الأول بعد وجوده، كان يلزم منه المحال وهو وجود العلة بدون المعلول؛ و مع ذلك لا يكون ذلك المعلول واجباً لذاته؛ فالمحال ما^٤ لزم من مجرد عدمه بل من وجود العلة بدون المعلول؛ و لو لزم المحال من مجرد عدمه فقط، للزم في الموضوعين أن يكونا واجب الوجود؛ و كذلك لو كان للزمان آخر، لكان عدمه بعد وجوده والبعد أيضاً زمان؛ فيلزم أن يكون بعد كل الزمان زمان؛ فيلزم من فرض عدم الزمان فرض وجوده وهو محال.

١. ن: الخلق. ٢. ب: الزمان الأول.

٣. همان، ص ٤٠٩؛ الشفاء، همان، ص ١٥ با بيان ديگر.

٤. ابن كمونه: لانسلم أن المحال لازم من فرض عدمه بل هو لازم من فرض عدمه قبل وجوده أو بعد وجوده. ٥. «ما» نافية است.

[في أَنَّ الزمان مقدار حركة مستديرة]

و الزمان لما كان مقدار الحركة فيجب أن يكون مقدار حركة مستديرة؛ إذ لو كان مقدار حركة مستقيمة فإن لم تذهب إلى غير النهاية، لزم انقطاع الزمان؛ وإن ذهبت إلى غير النهاية بالتعاود، كانت الأبعاد غير متناهية؛ وإن ذهبت إلى غير النهاية بالتعاود، فقد عرفت أَنَّ بين كل حركتين مستقيمتين زمان سكون؛ و يلزم انقطاع الحركة فينقطع الزمان لانقطاع موضوعه و الأقسام الثلاثة محال. فالزمان يجب أن يكون مقدار حركة مستديرة؛ فإما أن تكون هي الحركة اليومية التي هي أظهر الحركات أو^١ غيرها؛ و الثاني محال لأن الحركة الحافظة للزمان يجب أن تكون ما يوجد بها الساعة و اليوم^٢ و الأمس و الشهر و السنة؛ و ليس كذلك غير الحركة اليومية؛ فهي الحافظة للزمان و هي حركة الجرم الأقصى التي من المشرق إلى المغرب؛ و لا يطلق لفظ الزمان إلا على حركته؛ و كافة يعرفون ذلك و لا يتوقفون فيه و يجمعون من أعدادها شهراً و سنة. و قد سُمي بعض القدماء المفارق «زماناً»؛ لكونه علة الحركة بثباته السرمدى؛ و هذه تسمية مجازية، لأنَّ المفارق لا مقدار و لا امتداد له؛ فلا يمكن أن ينطبق عليه مقدار.

[في أَنَّ الزمان أظهر الأشياء]

و الزمان من أظهر الأشياء و أجلاها و إن خفي على البعض فذلك الخفاء إنما هو لشدة ظهوره؛ فإنه إذا فات على [أحد]^٣ ظهيرة^٤ ما أراد به بكرة، فقد فات ما لم يثبت؛ و له مقدار غير ثابت هو مقدار حركة الشمس اليومية التي هي أوضح الحركات؛ فاقصر على مسألة الزمان على هذا الجلي الظاهر و لا تطلب الشمس بضوء المصباح.

٢. ب. + و الليلة.

١. ن. و.

٣. نسخه ها: الاخذ؛ تصحيح قياسي از جانب مصحح: أحد.

٤. ظهيرة: ظهر، نيمروز.

و الحركات الدروية نوع واحد؛ و حركة كل فلك إنما تخالف حركة الفلك الآخر بالعدد، إذ لا فصل؛ فهي واحدة ليس فيها كثرة إلا بحسب الفرض الوهمي. و قد قسّموا الزمان إلى أجزاء من الأيام و الشهور، و السنين و ليس في الخارج يوم و شهر و سنة؛ لأنّ هذه لها أجزاء من الساعات و الدرج و الدقائق لا توجد بدونها و حصول هذه محال؛ فإنّها كلها أمور ذهنية و إن أخذت من أمور عينية؛ و قد يقدر الزمن الحركات بالزمان، كما قدر الزمان أولاً بالحركة الأولى؛ و الآن الوقتي يعدّ الزمان كما أنّ الآن الحقيقي يعين الآن الوقتي؛ و العادّ للشيء ما عيّن له معنى الوحدة أولاً؛ ثم يعطيه الكثرة بعد ذلك بالتكرار.

«في الأزل والأبد والدهر والسرمد»

و نسبة الزمان^٢ إلى الحركات، كنسبة الذراع إلى المذروعات؛ و نسبة الأمور المتغيرة إلى المتغيرة هو الزمان؛ و نسبة الأمور الثابتة إلى المتغيرات التي هي^٤ الزمان هو الدهر؛ و نسبة الأمور الثابتة إلى الثابتة هو السرمد؛ و السرمد في أفق الدهر؛ و الدهر في أفق الزمان الذي هو كمعلول الدهر الذي هو كمعلول السرمد؛^٥ لأنّه لولا دوام نسبة المجردات بعضها إلى بعض و إلى مبدئها ما تصور وجود الأجسام و لا حركاتها؛ و كذلك لولا دوام نسبة الزمان إلى مبدئه ما أمكن وجود الزمان؛ فالسرمد علة الدهر و الدهر علة الزمان. و دوام الوجود في الماضي يسمى «الأزل»؛ و في المستقبل يسمى «الأبد»؛ و الدوام المطلق يعم «الدهر» و «السرمد».

و الزمان لا كلّ له في الأعيان؛ و له كل محدود من أجزاء محدودة في الزمن؛ و ما لا كل له في الأعيان لا جزء له في الأعيان^٦ و بالعكس؛ و لما لم يكن

١. الشارع، همان، ص ٧٧. ٢. م: يعين.

٣. الشارع، همان، ص ٧٨. ٤. م، ن: هو.

٥. همان جا: كمعلول للدهر و الدهر كمعلول للسرمد؛ الشفاء، همان، ص ١٧١ با اختلاف در

الفاظ. ٦. ب: - لا جزء له في الأعيان.

للزمان أجزاء^١ عينية بل ذهنية، فأجزاء الزمان الدائم هي جزئيات الزمان المطلق.

و ليس بصواب توهم بعضهم أنَّ نسبة الساعات إلى الزمان كنسبة الثلاثة إلى العدد؛ لكون الثلاثة ليست جزءاً لعدد بل جزئية له؛ وإذا قلنا السكون في الزمان أو^٢ يتقدر به الزمان فهو على سبيل الفرض؛ بمعنى أنَّ الجسم الساكن لو فرضناه متحركاً بدلاً عن سكونه - كانت الحركة واقعة في هذا القدر من الزمان؛ وكذلك إذا قلنا الجسم في الزمان لا يكون لذاته بل لأنَّه في الحركة والحركة في الزمان؛ وقولهم إنَّ الآن في الزمان فهو تجوُّز.

و بهذين الأمرين استدلَّ من زعم أنَّ الزمان ليس مقدار الحركة؛ لأنَّ الزمان كما قدر بالحركة فقد قدر بالسكون؛ وكما يقال هذه الحركة في هذا الزمان، فكذا يقال الجسم في للزمان؛ وما ذكرناه هو جواب عن هذا.

و أمَّا قول فخر الدين^٣: إنَّ الأقرب عندي والحق في الزمان والمدة ما ذهب إليه أفلاطون أنَّ الزمان جوهر قائم بذاته؛ فإذا اعتبر إلى الأمور الثابتة الغير المتغيرة فهو «السرمد»؛ وإن اعتبر بالنسبة إلى ما قبل المتغيرات من الحركات فهو «الدهر»؛ وإن اعتبر بالنسبة إلى مقارنة المتغيرات معه فهو «الزمان».

قال: وهذا المذهب إلى العلوم البرهانية أقرب؛ وعن ظلمات الشبهات أبعد.

و أنت فقد عرفت أنَّ الزمان له مقدار غير ثابت لا وجود له في الخارج بل وجوده ليس إلَّا في ذهن؛ فكيف يصح أن يكون الجوهر القائم بذاته المجرد عن المادة المتحقق في الخارج العربي عن الأوضاع والمقادير، هو^٤ الزمان؛ وهذا يناسب ما ذكره أبو البركات البغدادي^٥ إنَّ الزمان هو مقدار الوجود لقول الناس

١. ب: جزء. ٢. م: إن.

٣. المطالب العالية، طبع دار الكتاب العربي، ج ٥ ص ٥١.

٤. ن، ب: + هذا.

٥. با أن كه بيسار تفحص كردم، موضع این سخن در المعبر یافت نشد.

بعضهم لبعض: أطل الله بقاءك أي وجودك و زمانك.

و الوجود و إن كان أمراً ذهنياً إلا أنه لا مقدار له لينطبق على غيره من المقادير.

و الزمان قديم بمعنى إنه لا يسبقه عدم زمني؛ و بإزائه الحادث الزمني و هو الذي سبقه عدم زمني. و قد يعنون بالقديم ما لا يتقدم وجوده على لا وجوده^١ تقدماً ذاتياً؛ و يتمتع أن يتقدمه اللاوجود تقدماً زمانياً؛ و هذا لا يكون إلا واجب الوجود لذاته فقط؛ و بإزائه الحادث بالحادث الذاتي و هو ممكن.

و قد أورد بعض الحكماء شكاً و هو أن المتحرك إذا قطع مسافة فيكون آتياً على عدد من الأيون؛ فإن استبقى كل أين زماناً يلزم أن لا يكون متحركاً في ذلك الزمان و قد فرضناه متحركاً، هذا خلف.

فإن قال: يتجدد أين آخر يسيراً يسيراً فنقول: إذا فرضنا المتحرك فارق الأين الأول، فإن حصل في الثاني حصل المطلوب؛ و إن لم يحصل في الأين الثاني مع مفارقه للأول، لزم أن يكون في الزمان المتخلل لا في^٢ أين و هو محال.

و إن لم يستبق كل أين زماناً، فيلزم أن يحصل له كل أين في آن؛ و يتمتع خروجه عنه^٣ في ذلك الآن؛ و إلا لزم اجتماع الوجود و العدم في آن واحد و هو محال؛ فيجب أن يخرج عنه في آن ثان؛ فيكون بين الآتين زمان يكون المتحرك مستقبياً للآين فيه؛ و كنّا فرضناه غير مستبق هذا خلف.

و الجواب، أن إتيان المتحرك على تلك الأيون لا يخلوا إما أن يكون بالقوة أو بالفعل؛ فإن كان بالقوة فهو مسلّم؛ فإن المسافة للمتحرك واحدة و الحركة أيضاً واحدة؛ و المتحرك له أين واحد لا تعدد فيه و لا يتجزى و لا امتياز إلا بحسب الفرض الوهمي فحسب؛ و ليس للمتحرك في جميع حركته في تلك المسافة إلا أين واحد ينقسم في الذهن إلى أيون.

١. ن: ب: لا يتقدم وجوده لا وجوده. ٢. ب: - في.

٣. م: - عنه.

و أمّا إذا كان الإتيان على تلك الأيون بالفعل، فتلك الأيون حينئذ لا تتعدد في الأعيان بل هو في الأعيان أين واحد؛ و أين المتحرك لا بد و أن يخالف أين الساكن؛ لأنّ أين الساكن يساويه مكان واحد يبقى فيه ذلك المتحرك؛ و أمّا أين المتحرك فيكون من جهة ما يتحرك فيه جميع تلك المسافة التي يتحرك فيها فهو أين واحد في الأعيان؛ نعم، قد يعرض له أن يصير منقسماً في الوهم إلى أيون متعددة منقسمة بحسب انقسامات الجسم إلى غير النهاية؛ و هكذا حكم الحركة، فإنّ كل واحد من أجزائها إذا توهم خروجه عن حيّزه بحيث لا ينتقل كله عن كل أجزاء ما يتوهم أنّه أين له في الأول، بل إنّما يتغير^١ بسبب الأجزاء المتوهمه إلى ما يتوهم من أجزاء المسافة؛ فإذا خرج جزء إلى الحيّز المتجدد خلا من الحيّز الأول جزء؛ فيتغير الأيون.

و لما انقسمت الحركة و المسافة إلى غير النهاية، فلا تكون قسمة هذا الأيون منتهية؛ فلا يكون هناك أين أول.

فهذا الغلط نشأ من أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل.

ثم قوله: إمّا أن يستبقى أيناً أو لا؛ و الأول محال لتحصله^٢ كل أين في آن؛ قلنا: لم قلتم إنّّه إذا لم يستبق^٣ في الأين زماناً يكون انتقاله عنه في آن؛ بل الأمران ينتفيان عنه فلا يبقى زماناً فيه و لا ينتقل عنه في آن؛ كما أنّ المتحرك إذا لم يكن متحركاً في الآن لا يلزم أن يكون ساكناً.

و أمّا قوله: إنّ تجدد الأين يسيراً يسيراً غير جائز لأنّنا عند فرضنا مفارقة المتحرك للأين الأول إن لم يحصل في الأين الثاني لزم كونه في الزمان المتخلل لا في أين.

قلنا: المتحرك إذا تحرّك عن الأين الأول، فخروجه عنه هو حصوله في الأين الثاني و شروعه بالدخول فيه على التدرّج.

٢. ن، ب: لتحصيله.

١. م: يتعين.

٣. ن: لم يبق.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

القسم الثاني
في بسائط الأجرام العلوية والسفلية
و يشتمل على فصلين

الفصل الأول
في أقسام هذه البسائط^١

قد عرفت وجود المحدّد والأفلاك؛ وأنها لا تنخرق ولا تتكرّن ولا تفسد؛ وأنها غير قابلة للحركة المستقيمة؛ ولا تتصل بغيرها ممّا يعاسفها. وأما البسائط العنصرية والمركبات، فهي قابلة لذلك كله؛ فإنّ المتحرك يخرق الهواء في مشيه؛ ثم يلتئم بحركة مستقيمة؛ وانفصال أجزاء الأرض والماء مشاهد؛ ولا يتصور ذلك إلّا بخرق وحركة مستقيمة؛ والحركة المستقيمة يلزمها خرقان: خرقٌ للمتحرك عن أجزاء كلية ما انفصل عنه؛ وخرقٌ لِمَا^٢ يتحرك فيه؛ فإذا صحت الحركة المستقيمة على هذه الأجسام والخرق والانفصال، فإمّا أن تكون قابلة للتشكل وتركه والاتصال^٣ والانفصال بسهولة أو بعسر؛ والأول يسمى الرطب والثاني يسمى اليابس.

١. مطالب ابن فصل برگرفته است از الشارح، ص ١١٨ به بعد؛ ابن كمونه، صص ١١٨ -

٢. ب: الماء.

٣٢٥.

٣. ب: الانفصال، فإمّا أن تكون قابلة للتشكل وتركه والاتصال.

و زعم المشاؤون أَنَّ الجرم الفلكي لا يقبل شيئاً منهما.
 و زعم جماعة من المتألهين^١ أَنَّها في غاية ما يكون من الصلابة و اليُبُس
 و الملاسة^٢؛ و هي في دورانها بمماسية بعضها بعضاً، يسمع المتطفون
 بالحكمة و الرياضة لها أصواتاً موسيقية مطربة و أليفاً و نغمات متناسبة
 مشجية^٣ تقف القوى البدنية عند ذلك و يحتر العقل؛ و يسلبون عنها باقي
 الكيفيات من الحرارة و البرودة و الرطوبة.
 أمّا الحرارة، فإنّها^٤ لا تعرض إلا للأجسام السيالة المتحللة عند الحركة و
 تفارق الأجزاء بعضها بعضاً عند الغليان؛ و الفلكيات فهي متماسكة الأجزاء لما
 ذكرنا من شدة اليبس المانع من الانحلال.
 و أمّا البرودة، فهي من لوازم السكون الممتنع عليها لدوام^٥ دورانها
 فلا يعرض لها السكون.
 و أمّا الرطوبة، فإنّها تكون عند ضعف التماسك و هي شديدة^٦ التماسك
 من شدة اليبس.
 و ذكر صاحب إخوان الصفاء^٧ أَنَّ شدة اليبس من شدة الحركة و
 الدوران؛ و الحركة تولّد الحرارة؛ و الحرارة تولّد اليبوسة؛ و اليبوسة إذا تناهت
 في الغاية أطفأت الحرارة.

[في معنى قولهم إِنَّ الأفلاك طبيعة خامسة]

و اعلم أَنَّ معنى قول الحكماء إِنَّ الأفلاك طبيعة خامسة^٨، أَنَّها لا تقبل
 الكون و الفساد و التغير و الاستحالة و الزيادة و النقصان و الخرق و الالتيام و

١. رسائل إخوان الصفاء، جزء ٢، الرسالة الخامسة - في الموسيقى، صص ١٥٢ - ١٥٣.

٢. ب: الملاسة.

٣. ب: معنى «مُحزنة».

٤. ن: (نسخه بدل): لأنّها.

٥. ب: الدوام.

٦. ن: قشديدة.

٧. رسائل إخوان الصفاء، جزء ٢، رساله دوم از جسمانيات طبيعيات، ص ٤٢ و ٤٧.

٨. همان، صص ٣٩ - ٤٢.

الحركة المستقيمة، كما قبلتها^١ الأركان^٢ الأربعة.

[مشاركات الأفلاك و اختلافاتها مع الأجسام السفلية]

و الأفلاك تشارك الأجسام السفلية في الطول و العرض و العمق و الجسمية و النور و الحركة و الشكل و الإشفاف و اليُبْس الممسك^٣ لأجزاء الجسم.

و تختص الأجسام الطبيعية بالحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و الثقل و الخفة و التغير و الاستحالة و الحركة المستقيمة؛ و لا يوجد في الفلكيات شيء من هذه. فلهذا قيل إنها طبيعة خامسة.

و لا يعنون بالطبيعة الخامسة أنها تخالف الأجسام العنصرية في كل الصفات؛ و كيف يقولون ذلك و القمرُ تختلف أجزاؤه في قبول النور و الظلمة و هو كثيف له ظل كما يكون للأرض؛ و الأفلاك كلها شفافة^٤، كالهواء و الماء و البلور و الزجاج.

و كذلك الشمس و الكواكب تشارك النار في النورية.

و الأفلاك أيضاً تشارك الأرض في اليبس.

و الفلكيات ليست موصوفة بالثقل و الخفة لامتناع خروجها عن أمكتها فإنَّ كل جسم إذا كان في مكانه الخاص لا يوصف بالثقل و الخفة؛ لأنَّ الثقل و الخفة يعرضان للأجسام عند خروجها عن أماكنها الخاصة إلى الأمكنة الغريبة^٥؛ فتكون الأرض في مكانها الخاص - أعني مركز العالم - غير ثقيلة؛ و كذلك الماء فوقها غير ثقيل أيضاً.

و كذلك كون الهواء فوق الماء، و النار فوق الهواء، غير خفيفين.

و إنما يعرض الثقل و الخفة لأجزاء الأجسام العنصرية إذا خرجت عن

١. ب: قبلها. ٢. م: الممسكة.

٣. م: القربة.

٤. ب: قبلها.

٥. ب: شفافي.

أماكنها الخاصة إلى الأمكنة الغربية^١؛ فعند ذلك تريد للقوق بمركزها و أبناء جنسها؛ فإذا منعها مانع و وقع التنازع و التدافع سمي ذلك «ثقلًا» إن كان المقصد هو المركز؛ و إن كان هو المحيط سمي «خفة».

و يدلّ على كون كل جسم في مكانه الخاص لا ثقلًا و لا خفيفًا التجربة و الاعتبار؛ و ذلك أنّ القربة المملوءة من الماء^٢ ترسب فيه، و المملوء هواء يطفو^٣ فوقه؛ و مع ذلك فالتّي فيها الماء الراسب^٤ فيه لا يوجد لها ثقلًا؛ لأنّ الماء في الماء غير ثقل، بخلاف ما إذا صارت فوق الماء؛ فإنّه يحس بثقلها لأنّ الماء في الهواء ثقل و التي فيها الهواء بالعكس؛ لأنّ الهواء في الماء خفيف و في الهواء غير ثقل^٥.

الكيفيات الأربع - بسائطها و مركباتها - و بعض أحكامها و أحوالها

و لما علمت أنّ الجهات الطبيعية جهتان - علو و سفل - دون الباقي؛ فكل متحرك إمّا أن يتحرك إلى الوسط أو عنه أو عليه. و الحركة التي على الوسط وضعية دورية، و الطبيعية لا يمكن أن تكون دورية وضعية فهي مكانية؛ فحركة المتحرك إن كانت بسبب كيفية توجب الحركة عن الوسط فهي الحرارة؛ و إن كانت لكيفية توجب الحركة إلى الوسط فهي البرودة. و الدليل على ذلك أنّنا نشاهد المتسخّن في الغاية يصعد إلى فوق فإذا برد إلى الغاية نزل؛ فعلة الحركة إلى فوق إمّا الحرارة أو لازمها و هي الخفة؛ و علة الحركة إلى أسفل إمّا البرودة

١. م: القربة.

٢. رسائل إخوان الصفاء، همان، ص ٣٦. «و طريق تجربته أن تملأ قريبتين: إحداهما من الماء، و الأخرى من الريح الذي هو الهواء؛ ثم تطرحهما في بركة ماء ...».

٣. ن، ب: ماء.

٤. م: المملوء هواء يظفر؛ ن، ب: المملوء هو الطفو؛ تصحيح قياسي از مصحح: المملوء هواء يظفر؛ يظفر: از طفا يظفر: علا فوق الماء و لم يرسب.

٥. ن: الراسبة.

٦. پایان مطلب بر گرفته از رسائل إخوان الصفاء.

أو لازمها وهو الثقل.

و إذا كان الحارّ بالطبع يقتضي الصعود، فالنازل^١ بالطبع غير حار؛ و كذلك إذا كان البارد يقتضي النزول، فالصاعد بالطبع غير بارد؛ فالحارّ إذا صعد إلى غاية الفوقية بحسب المناسبة المستحقّة^٢ لذلك المكان فهو النار و إن كان دونه فهو الهواء؛ و البارد إذا نزل إلى غاية السفلية بحسب استحقاقه لذلك فهو الأرض و إن كان دونه فهو الماء؛ فالأجسام بحسب قبول التشكل و الانفصال بسهولة أو بعسر، تنقسم إلى رطبة و يابسة و لا يخلو شيء من الأجسام عنهما؛ و بحسب الثقل و الخفة و الميل إلى العلو و السفلى، تنقسم إلى الحرارة و البرودة و لا يخلو جسم عنهما.

و الحرارة و البرودة كقيمتان فعليتان؛ و الرطوبة و اليابوسة كقيمتان انفعاليتان؛ فهذه أربعة.

ثم إذا تركّبت هذه حصلت أربعة أخرى حار يابس، و حار رطب، و بارد يابس، و بارد رطب.

و البسائط العنصرية^٣ و ما تركّب عنها، لا تخلو عن هذه الأربعة؛ لأنّ الأقسام بحسب التقسيمين يكون عاماً لجميع الأجسام، و لا يجوز أن يكون في بعض البسائط حرارة فقط أو برودة فحسب؛ فإنّ التقسيم الآخر^٤ أثبت عليه إمّا اليابوسة أو الرطوبة.

و لا يمكن اجتماع الكيفيات الأربع و لا الثلاثة في بسيط واحد؛ و إلّا لزم اجتماع المتضادات فيه و ذلك محال؛ فوجب من هذا انفراد كل بسيط من هذه الأربعة بإثنين من هذه الكيفيات؛ فيتم بها الأركان الأربعة التي للعالم^٥ و يحصل بها الفعل و الانفعال التام المحتاج إليها في الممتزجات.

و هذه الكيفيات الأربع صور منوّعة عند بعض الأوائل؛ و أعراض تنبعث

٢. ب: المسخنة.

٣. ب: الأجزاء.

١. ن: فالنار.

٢. م: الأربعة.

٥. م: العالم.

عن الصور النوعية الغير المحسوسة عند المعلم الأول و أتباعه. وهذه الطريقة أقرب في حصر الأركان في أربعة.

و إذا انحصرت الأركان في أربعة انحصرت الأسطقسات في أربعة؛ إذ التركيب و التأليف إنما يكون من الأركان.

و قد ذكر القدماء طريقة أخرى في حصر الأسطقسات في أربعة، فقالوا: لو كان العنصر واحداً ما صحّ فعل و انفعال؛ إذ لا يمكن أن ينفع شيء عن نفسه و لا أن يفعل في ذاته كيفية تخالف مقتضى ذاته؛ و الأفعال و الانفعالات كثيرة، فتحتاج إلى التكثر. و علمت تناهي الأجسام فيجب وقوف هذه الكثرة عند حد؛ و أن يكون كل واحد منها له صورة يصدر عنه بسببها فعل و انفعال ليتم بذلك التركيب و المزاج.

و الكيفيات الأربع الأولى الحاصلة للبسائط المحسوسة التي تقتضيها الصور الطبيعية، لما تقدمت على الفعل و الانفعال و على الكيفيات الحاصلة منها بعد التفاعل، فيجب أن تكون علة لهذه الأشياء و مصححة للتوسط المزاجي و محسوسة تشعّر بها الحواس و تنفعّل عنها؛ فإنّ معنى المزاج ليس إلّا توسط متضادات؛ و يجب أن يكون في كل واحد من تلك البسائط حصة تامة من ذلك التوسط.

و أمّا الكيفيات التي لاتعمّ الأجسام، كالألوان و الطعوم و الروائح و غيرها ممّا يخلو عنها بعض الأجسام، لو كانت من مقتضيات الصور الطبيعية و جب أن لا يخلو عنها و لا عن طرفي أضدادها و جنسها، كثيرٌ من الأجسام؛ و الكيفيات الأولى المحسوسة بخلاف هذا، فإنّه لا يخلو جسم عن شيء منها.

فالكيفيات الأولى اللاحقة بالعناصر تبعاً لمصورها، أربعة: الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة

ثم إنّهم يعدّون ما عداها و يبيّنون^١ أنّه قد يخلو بعض الأجسام عن جنسها و عن طرفي أضدادها و متوسطاتها؛ فيقولون إنّ الشكل لا يوجب

اختلاف العناصر اختلافاً أولاً لاتفاق أشكال^١ البسائط؛ وكذلك الخفة والنقل فإنه يُستدلّ بهما على صفة في الجسم توجب التحيزَ لا على حال التركيب. وأما باقي الكيفيات الثواني الملموسة، كالهشاشة واللزوجة وغيرها فإنها إنما حصلت بعد التركيب، وإذا لم يجز أن يكون باقي الكيفيات لاحقة بالعناصر تبعاً لصورها، تعين أن يكون ذلك هي الكيفيات الأربع: فالحرارة والبرودة، كقيمتان فاعلتان؛ لأنَّ الحرارة كيفية ملطّفة محلّلة مُصعّدة تجمع بين المتشاكلات وتفرّق بين المختلفات. وأما البرودة، فهي كيفية مسكّنة معقّدة تجمع بين المتشاكلات وغيرها. وأما الرطوبة واليبوسة، فكقيمتان منفعلتان، لأنَّ الرطوبة كيفية بها يكون الجسم سهل القبول للتشكل وتركه والاتصال والانفصال. وأما اليبوسة، كيفية بها يكون الجسم عسر القبول للتشكل وتركه والاتصال والانفصال.

والحار والبارد يؤثّران في الرطب واليابس؛ وأما الرطب واليابس فلا يؤثّران في الحار والبارد من حيث هما كذلك لكنهما يؤثّر كل واحد منهما في الآخر.

فعلم من هذا البيان المبني على الاستقراء أنَّ الكيفيات التي تقوم - بالأسطقسات المعيّنة - على الفعل والانفعال، هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

فالأسطقسات الأولى القائمة بها هذه الكيفيات يجب أن تكون حارة وباردة ورطبة ويابسة.

وفي هذا الكلام نظر؛ فإنَّ عدّهم الكيفيات الملموسة وتبيينهم أنها إنما حصلت بعد التركيب ليس بصواب؛ لجواز بقاء شيء من الكيفيات البسيطة التي هي غير الأربع، يكون المفتش قد غفل عنها على ما عرفته في إحصاء الصفات في الاستقراء فلا يتم ما ذكره.

ثم حصرهم التأثير والتأثر في الحرارة والبرودة بقولهم: إنَّ التغيير إما أن يكون بالتحلل والتحليل فيؤلم الحاس فهو الحرارة؛ وإن كان بالنقيض والتكثيف فيؤلم الحاس^١ فهو البرودة؛ ليس بصحيح؛ فإنَّ^٢ الخصم قد يمنع أن يكون التأثير والتأثر منحصرأ في هذين القسمين ويجوز وقوعهما على وجه آخر غير القسمين.

العناصر الأربعة وبعض أحوالها وأحكامها

وأما حصرهم العناصر في أربعة، فالطريقة القديمة لهم وهي أنَّ المركب لابدَّ وأن يكون تركبهُ من جسمين كثيفٍ ولطيفٍ؛ والكثيف، إما أن يكون يابساً منعقداً وهو الأرض؛ أو يكون سيالاً وهو الماء؛

وأما اللطيف، إما أن تكون حرارته مشتدة تحرق^٣ ما لاقتة وهو النار؛ أو لاتشتد ولا تحرق وهو الهواء.

وهذه الطريقة في إثباتها صعوبة؛ لأنَّه يحتاج إلى بيان أنَّ الحار الشديد وهو النار؛ لا يقوم مقامه ولا يغني عنه حرارة شعاع الشمس والكوكب؛ وأنَّ الحار الشديد إذا اجتمع مع الأرض والماء، يحتاج إلى متوسط آخر هو الهواء. فإن قالوا بأنَّ حرارة الشعاع لاتثبت لعدم ثبوت المادة فلا تصلح لجزئية المركبات وأنَّه يحتاج إلى الهواء؛ لأنَّ الحارَّ الشديد وهو النار لا يمكن اجتماعه مع البارد الشديد وهو الماء إلَّا بمتوسط^٤ الحار المتوسط وهو الهواء؛ فيناسب النار بالحر، والماء بالبرودة؛ فهذه دعوى تحتاج إلى برهان.

ثم إنَّ هذا حصر للعناصر للأركان؛ واعتبار أحدهما غير اعتبار الآخر. ولقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون في العالم ركن لا يصلح لأن يتركب عنه غيره؟

١. م: فيؤلم الحاس.

٢. م: لأنَّ.

٣. م: + الهواء الذي هو.

٤. م: ب: يحرق.

فإن قالوا بأن^١ وجوده يكون معطلاً لأنَّ وجود البسائط إنَّما كان لأجل التركيب، فستعلم في الغايات أنَّ الأمر ليس كذلك.
و اعلم أنه إنَّما يثبت أنَّ هذه الأربعة هي الأسطقسات، إذا ثبت أنَّها غير مركَّبة عن غيرها؛ و أنَّ المركَّبات التي في عالمنا هذا إنَّما تركبت عنها.
أمَّا الأول، فقد اختلف فيه القدماء:

فزعم كثير منهم أنَّ الأسطقس الأول إنَّما هو أجزاء تسمَّى بالهيئات غير قابلة للقسمة الانفكاكية لأنَّها في غاية الصغر و هي قابلة للقسمة الوهمية، و العناصر الأربعة تولَّدت عنها.

و اختلفوا في أشكال هذه الأجزاء، فقال بعضهم: أشكالها مختلفة، فالأجزاء التي شكلها على هيئة مخروطية فيتولد من اجتماعها النار لنفوذ بعضها في بعض برؤوسها الحادة.

و الأجزاء التي لها هيئة المكعب يتولَّد من اجتماعها الأرض لِغَلظِها؛
و الأجزاء المثلثية يتولَّد من اجتماعها الماء؛ و كذا كل نوع من أنواع الأجسام كالماء و الهواء. و الأفلاك له أشكال مخصوصة.

و من الأوائل مَنْ قال: إنَّ هذه الأجزاء تختلف باللطف و الكثافة عند الاجتماع؛ فالخلأ الكثير إذا اختلط بها تصير لطيفة خفيفة مضطربة نفَّاذة في الغير للطافتها؛ فتصير حارة، إذ معنى الحرارة هو التفريق فحينئذ يتولَّد عنها النار.

و أمَّا إذا كان الخلأ الذي اختلط بها أقلَّ من الخلأ المختلط بالأول، فيتولد عن تلك الأجزاء الهواء.

فإن كان المختلط أقلَّ من هذا الثاني، تولَّد عنها الماء^٢ إلى أن يقلَّ اختلاط الهواء بها، فيتولَّد عنها جرم في غاية الكثافة و الثقل لكثرة الأجزاء فيه، مظلماً لعدم تخلل الخلأ فيه، بارداً لكونها لا قوة لها على الغوص فيه.

و لهم مذاهب أخرى في هذا إلاَّ أنَّه لا فائدة فيها؛ فإن كانت رموزاً رمزوا

بها على بعض العلوم فلا ينتفع بها إلا من عرف تلك العلوم؛ ومعرفة تلك العلوم من هذه الرموز في غاية الصعوبة؛ وإن لم تكن رموزاً، فلا برهان لهم على ما ادّعوه.

وأمّا بيان القول الثاني وهو أنّ المركّبات التي في عالمنا هذا، تركبت عن هذه الأسطعسات الأربعة، فزعم أنكساغورس أنّه لا يحدث شيء من الطبائع بل هي تكون موجودة؛ فبعض تلك الأجزاء يكون على طبيعة الخبز وبعضها على طبيعة اللحم وبعضها على طبيعة العنب وكذا كل طبيعة في العالم.

ثمّ إنّ تلك الأجزاء يختلط بعضها ببعض ولا يظهر بسبب ذلك الاختلاط تلك الطبائع؛ إلا أنّ تلك الأجزاء إذا انضمّ بعضها إلى بعض ظهر جسم محسوس على تلك الطبيعة؛ وليس أنّ الخبز واللحم والحلو حدث بعد أن لم يكن، بل كان كامناً لشدة صغر الأجزاء؛ فإذا اجتمعت الأجزاء ظهرت وهم أصحاب الخليط الذي لا يتناهى.

فالحق في هذا ما ذهب إليه المحققون كالمعلم الأول وأتباعه أنّ العناصر أربعة وهي غير متولدة عن غيرها وباقي الأجسام فمتولدة عنها.

[بيان حصر العناصر في أربعة على طريقة التركيب والتحليل]

وقد اعتمد الأطباء على طريقة «التركيب» و«التحليل» وهي أنّنا نشاهد المولّدات الثلاثة من المعادن والنبات والحيوان، تولّدت من العناصر الأربعة ولم يدل دليل على تركّبها عن غيرها.

أمّا بيان الأول، فلأنّ أكثر الحيوانات متولّدة عن المني ودم الطمّث؛ والمنى أيضاً يتولد من الدم؛ فإذا الحيوانات متولدة من الدم؛ والدم تولّده من الأغذية المتولّدة عن النبات؛ فالحيوانات متولدة عن النبات المتولّد من العناصر الأربعة؛ وذلك أنّ الماء إذا اختلط بالأرض وتخلّل بينهما الهواء وأفاضت الشمس والكواكب آثارها على ذلك، تولّد النبات حينئذ.

وأمّا طريقة التحليل، فلأنّنا إذا جعلنا قطعة من أحد الأجسام الثلاثة في القرع والأنبيق وأوقدنا تحته النار، قَطَرَ منه جسمٌ مائي وانفصل عنه جسم

بخاري وهوائي؛ وبقي في القرع جسم أرضي^١؛ وهذا يدلنا على تكوّن الأجسام المركّبة من هذه العناصر.

و على هذه الحجة شكوك:

منها، أنّ هذه الحجة لاتدلّ على كون النار اسطقس^٢ المركّبات؛ وذلك لأنّ الأرض و الماء و الهواء إذا امتزجت فإنّها إنّما تتم و تكمل نوعاً من هذه الأجسام عند تأثير الشمس و الكواكب في ذلك بحرارة لطيفة روحانية تقتضي كمال ذلك النوع و يستغني بها عن النار؛ فإن إرادوا^٣ بالنار ذلك فهو مسلّم؛ و لكن لا يتم بذلك دليلهم على أنّ النار تصير جزءاً من هذه الأجسام المركّبة.

و إذا عرفت أنّ العناصر هي هذه الأربعة: خفيف مطلق ينحو نحو العلو الذي في الغاية و هو النار؛ و خفيف بالنسبة و هو الهواء؛ و ثقيل مطلق ينحو نحو غاية السفلى و هو الأرض؛ و ثقيل بالنسبة و هو الماء المتمكن فوق الأرض و تحت الهواء؛ فالأرض تفيد الكائن حفظ الأشكال؛ و الماء يفيد سهولة قبول التشكيل و يستمسك بالأرض فلايسيل؛ و الهواء يفيد الكائن تخلّلاً و يفيد وجود المنافذ و المسام؛ و النار تفيد نضجاً و طبخاً على تقدير جعلها جزءاً من المركّبات، و إلّا فالهواء مع أشعة الكواكب كافٍ في المزاج.

الكيفيات الأربع غنية عن التعريف

و يجب أن تعلم أنّ الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة، لما كانت من المحسوسات الأولية، فهي مستغنية عن التعريف؛ فلايجوز أن تُعرّف بالأقوال الشارحة إذ حاصل تعريفها يرجع إلى أمور إضافية لازمة لها؛ و اللوازم لاتدلّ على حقائق الأشياء؛ فتعريفاتها بذلك لاتفيد ما يفيد الإحساس بها^٤؛ وكذا الحكم

١. م: قطر منه جسماً مائياً ... جسماً بخارياً و هوائياً ... جسماً أرضياً.

٢. املاي اين كلمه و مشتقات آن در اين كتاب و ساير كتب گاه «استقص» و گاه «استقس» است در مورد «ت» نيز گاه «اسطقس» و گاه «استقس» نوشته شده است. ما در اين كتاب «اسطقس» را برگزيده ايم.

٣. م: أراد.

٤. برگرفته از: شرح الإشارات خواجه، ج ٢، ص ٢٣٣.

في جميع الهيئات المحسوسة؛ إلا أن الحكماء قصدوا في تعريفها وفيما عرّفوه من الأمور البديهية التنبيه على ذواتها وإخطارها بالبال؛ فإنه ليس كل ما هو بديهي لا يغيب عن الذهن؛ بل «البديهي» ما لا يفتر إلى معلومات سابقة.

[في توابع الكيفيتين الفعليتين]

و من توابع الكيفيتين الفعليتين [اللذغ] و التخدير^١؛ وهما أبلغ الكيفيات التابعة لهما في الفعل؛

فاللذغ المنسوب إلى الحرارة^٢ عرّفه الشيخ الرئيس^٣ بأنه كيفية نقّاذة جداً لطيفة تحدث في الاتصال تفرّقاً كثير العدد، متقارب الوضع، صغير المقدار، فلا يُحسّ كل واحد منها بانفراده و تُحسّ الجملة^٤ كالوجع الواحد.

و أمّا^٥ التخدير^٦ المنسوب إلى البرودة فعرّفه بأنه تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة لقوة الحس والحركة، بارداً في مزاجه، غليظاً في جوهره، فلا تستعمله القوى النفسانية؛ ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى النفسانية^٧.

و أمّا الطعوم، فحادثة من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف؛ فهي توابع الحرارة والبرودة حاصلة من امتزاجهما؛ وهي تسعة: الحلاوة والحموضة والدسومة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتقاهة^٨.

١. ن، ب: اللذغ والتخدير؛ م: اللذغ والتخدير؛ شرح الإشارات خواجه، ج ٢، ص ٢٢٢: «اللذغ» «التخدير» خواجه، تعريف ابن سينا را در كتاب قانون در مورد هردو اصطلاح «اللذغ» و «التخدير» نقل کرده است؛ شرح الإشارات فخر رازی (شرحي الإشارات) ص ٩٨: «اللذغ» «التخدير». و ظاهراً «اللذغ» و «التخدير» با متن مناسب تر است.

٢. ن: الإحارة.

٣. همان، ص ٣٢٤: «فقد عرّفه الشيخ في القانون...».

٤. ب: الحركة.

٥. ن، ب: - أمّا.

٦. ن، ب: التخدير.

٧. همان.

٨. همان جا.

و أمّا الروائح، فلا تنحصر في عدد و هي من توابع الحرارة و البرودة.
و الطعوم و الروائح إنّما يحصلان بواسطة انفعال مشعري^١ الذوق و
الشم.^٢

[أوائل الكيفيات و الملموسات]

و الأجسام التي عندنا قد تخلو عن الكيفيات المبصرة و المسموعة و
المذوقة و المشمومة؛ لكون الحواس الأربعة المذكورة لهذه المحسوسات إنّما
تكون بتوسط جسم لطيف كالهواء و الماء؛ فلو كان شيء من هذه الحواس
الأربعة مدركاً لهذه المتوسطات لزم أن يكون المتوسط متوسطاً بين نفسه و
بين غيره و ذلك محال؛ فالمتوسط إذا لم يدركه الحواس الأربعة و أدركها اللمس
لكونها ملموسة فسمّيت لأجل ذلك بـ «أوائل الملموسات»^٣.

و أنت إذا فتشت هذا العالم و استقرأت^٤ أجزائه وجدته لا يخلو عن
الحرارة و البرودة و المتوسط بينهما و هي الكيفيات الانفعالية.

و أمّا الكيفيات الباقية، فإما أن تكون منتمية إلى واحد منها؛ وإما أن تخلو
عنها؛ فلهذه العلة سمّيت هذه الكيفيات بـ «أوائل الكيفيات و الملموسات»؛ و
الأجسام التي فيها تفعل و ينفعّل بعضها عن بعض بتوسطها^٥.

و أمّا الصلابة و اللين، فهما من الكيفيات الاستعدادية؛ و الاستعدادات
لا تكون محسوسة من حيث هي كذلك^٦.

و الشيخ^٧ عرّف «اللين» بأنّه كيفية توجب قبول الغمز^٨ إلى الباطن بشرط

١. م: قوقي؛ ب: شعري.

٢. همان جا.

٣. همان، صص ٢٥٠ - ٢٥١.

٤. نسخه ها: استقرئيت؛ ممكن است «استقرئيت» خوانده شود از «قرئ» و نیز «استقرأت»
از «قرأ»؛ هر دو ریشه به معنای تتبع آمده است.

٥. همان، ص ٢٥١.

٦. همان، ص ٢٤٦.

٧. ب: للغمز.

٨. همان، ص ٣٢٧.

أن يكون المنغمز غير سيّال القوام^١؛ فينقل عن وضعه ولا يمتد كثيراً ولا يتفرق بسهولة؛ فقبوله الغمز من الرطوبة، وتماسكه من اليبوسة؛ وأمّا «الصلابة»، فما يقابلها؛ وهما من توابع الكيفيات المحسوسة^٢ لحصولهما بعد المزاج المتوقف على الفعل والانفعال؛ وعلى هذا فقيس أحوال جميع الكيفيات فى رجوعها وتعلقها بالكيفيات الأولى الأربعة.

ولنذكر الآن حكم كل واحد من هذه العناصر في أربع مباحث:

البحث الأول

في النار

استدلوا على وجودها بأنّ الدخان المرتفع إذا أمعن في الارتقاء إلى الجوّ العالي احترق؛ فلا يخلو إمّا أن يكون هناك طبيعة محرقة أو لا؛ والثاني محال وإلاّ لما دام الإحراق؛ فتعيّن أن يكون هناك طبيعة محرقة وهي النار المقتضية لإحالة ما خالطها إلى جوهرها؛ فيلزم أن تكون لذلك بسيطة فيجب أن تكون كرية الشكل.

وزعموا أنّها تتحرّك^٣ بحركة الفلك لتحرّك ذوات الأذناب والشهب بموافقة^٤ الفلك وأنّها حارة يابسة؛ أمّا حرارتها فلما ذكر من إحراقها الأدخنة^٥. والطبقة العالية منها المماسّة لمقعّر الفلك هي النار الصرفة البسيطة. وقد نازع قوم من الأوائل^٦ في إحراقها وقالوا: هي من جنس الحرارة الغريزية.

١. شرح الإشارات، ص ٢٣٧: «و يكون للشيء بها قوام غير سيّال».

٢. م. - الكيفيات المحسوسة؛ شرح الإشارات: الملموسة.

٣. ن. ب: متحركة.

٤. ن: لموافقة.

٥. ب: - بحركة الفلك لتحرك ذوات الأذناب ... أمّا حرارتها فلما ذكر من إحراقها الأدخنة.

٦. برگرفته از شرح الإشارات خواجه، ج ٢، ص ٢٥٢ - ٢٥٣: «فإنّ بعض المتقدمين ذهبوا إلى أنّ النار البسيطة في حيّزها لا تكون في غاية الحرارة» بإضافه و شرحى از شهرزورى و نيز رجوع شود به: شرحى الإشارات، ص ١٠٢ - ١٠٣ شرح فخر رازى. و به احتمال قوى خواجه نيز مطلب را از فخر رازى نقل کرده است.

و ردّ عليهم الشيخ^١ بأنّ الطبيعة النارية مع القوة المسخّنة موجودة و كانت خالية عن العائق فوجب أن تكون السخونة الشديدة في الغاية القصوى.
و ردّ فخرالدين^٢ على الشيخ بقوله: إنّ الحرارة الفاترة المعتدلة مخالفة بالماهية للحرارة القوية، فيجوز أن تكون طبيعة النار هناك تقتضي أحد النوعين دون الآخر، ليس بشيء؛ لأنّ الطبيعة النارية محرقة و لا شيء من الحرارة الفاترة بمحرقة؛ فلا شيء من الطبيعة النارية بحرارة فاترة.
و أمّا أنّ هذه النار يابسة فلاّتها تقبل الأشكال و تتركها^٣ بعُسْر؛ أمّا قبولها للأشكال فلاّتها تتشكل بشكل الأجسام الملاقية لها^٤؛ و أمّا كونها عسرة القبول و التّرك، فلاّتها لو لم تكن قابلة لذلك بعُسْر لقبلت ذلك بسهولة فكانت تكون رطبة لا يابسة؛ لأنّ الرطب هو القابل للأشكال و تركها بسهولة.
و يمتنع أن تكون رطبة لأنّ حرارة النار إذا كانت في الغاية و الحرارة الشديدة تغني الرطوبة عن المادة فتعود^٥ يابسة.
و ذكر الشيخ الإلهي في حكمة الإشراف^٦ أنّه ليس بحق قولهم: إنّ الرطوبة هو قبول الشكل و تركه و الانفصال بسهولة، و البيوسة قبول هذه بصعوبة؛ لأنّ النار إن أخذوها على ما هو المفهوم عند العامة - و عندهم أنّ النار يدخل في مفهومها النور - أو أخذوها^٧ بكون الإحراق داخلاً في مفهومها، و على كلّي التقديرين، فحجتهم في إثباتها عند الفلك إن كان هو قَصَدَ هذه النار التي عندنا لجهة^٨ العلو، فهو فاسد، لانقلاب النار الصاعدة على الفور هواءً و يعدم^٩ ذلك الجسم النورية و الحرارة التي هي من خاصية النار؛ و لو كانت الحرارة باقية لأحرقت ما قابلها على خط مستقيم و ليس الأمر كذلك.

١. همان.

٢. همان.

٣. ن: تركها.

٤. م: - لها.

٥. ب: فتعوده.

٦. حكمة الإشراف، ص ١٨٨.

٧. م: أخذوها؛ همان (در هر دو موضع): إمّا أن يأخذوها.

٨. م: بجهة؛ حكمة الإشراف: - جهة.

٩. ب: لعدم.

وإن كانت حجتهم على إثباتها أنَّ الفلك [بحركته]¹ يسخّن الهواء المجاور له؛ فلا يلزم أن يكون ناراً بل يكون هواءً [متسخناً]².

وإن كانت حجتهم في إثباتها حصول ذوات الأذنان³ والشهب عند احتراق الدخان قريباً من الفلك، فليس بصواب؛ لكون الإحراق ليس من خواص النار؛ فإنّ الهواء الشديد الحرارة والحديد الحامية تحرق أيضاً⁴. و قولهم: إنّه يرى في الفتيلة من شبه ثقبة في صنوبرتها⁵ تحرق ما لاقته؛ فهذا القدر لا يدل على أنّ ما في الثقب⁶ نار؛ فإنّا بيّنا أنّ الهواء الحارّ يحرق وهو أيضاً شفاف ينفذ فيه البصر؛ فإذا كانت النار قوية فهي أقدر على إحالة المادة إلى⁷ الهواء بالتلطيف؛ وإن كانت ضعيفة عن الإحالة، قوي الدخان، والذي هو قريب من⁸ الفتيلة يتلطف ويصير هواء لقوة النار¹ هناك.

ثم إذا كان اليابس عندهم ما¹⁰ قبل الشكل وتركه والاتصال والانفصال بصعوبة، فما عند الفلك والفتيلة ليس كذلك؛ بل يقبل ذلك بسهولة، فهو هواء حار لا يمتاز عنه إلا بحرارة تختلف بالشدة والضعف فحسب. و قولهم¹¹: إنّ النار يابسة لأنها تجفّ الأجسام، ليس بصواب؛ لأنّ التجفيف إنّما يكون لإزالة الرطوبة، وإزالة الرطوبة¹² إنّما يكون بالتلطيف و

١. نسخه ها: لحركته.

٢. نسخه ها: مسخنًا؛ حكمة الإشراف: متسخناً.

٣. ن: - أيضاً.

٤. ن، ب: في الفتيلة من شبه بقية في صنوبرتها؛ م: في الفتيلة من سنة في ضوئها؛ حكمة الإشراف: في المصباح من شبه ثقبة في صنوبرتها.

٥. م: البيت. ع م: هي.

٦. ب: - الهواء الحارّ يحرق وهو أيضاً شفاف... النار قوية فهي أقدر على إحالة المادة إلى.

٧. م: مرتب في. ٨. م: النارية.

٩. حكمة الإشراف، ص ١٨٩: «إنّ هؤلاء اعترفوا بأنّ اليابس هو الذي لم يقبل التشكل وتركه

بسهولة». ١٠. همان، ص ١٩٠.

١١. م: - إنّما يكون لإزالة الرطوبة وإزالة الرطوبة.

التصعيد، لا لأنها في ذاتها يابسة.

وقولهم^١: إنها تقنى الرطوبة عن مادتها فتصير يابسة، فليس كذلك، بل ينبغي على حكم قاعدته أنها إذا حُلَّت المواد الذي لها يجعلها إما بخاراً أو هواء فتصير أرطب وأشد ميعاناً.

و كانت العناصر على رأي هذا الفاضل^٢ ثلاثة: و هي الأرض و الماء و الهواء^٣؛ و الهواء^٤ بعضه بارد و بعضه حار؛ فإن سَمَّى بعضهم ما اشتد حره ناراً فمسلّم له ذلك؛ فيكون اللطيف - و هو الهواء - باعتبار شدة^٥ كيفية واحدة و ضعفها، ينقسم إلى قسمين^٦؛ و قد ذهب إلى هذا المذهب جماعة من عظماء الحكماء الأقدمين.

و رأيت في^٧ بعض كتب المعلم الأول يقول^٨ بهذه العبارة: و أمّا الهواء و الجرم الذي اعتدنا أن نسّميه ناراً و ليس هو بنار؛ فإنّ النار إنما هي إفراط الحرارة و غليانها؛ و هما حول الأرض و الماء اللذين في الوسط، تحت العالم السماوي.

و زعم بعض القدماء أنّ كُربة النار غير تامة، لأنّ الفلك إذا تحرك فحركته عند القرب من القطبين حركة بطيئة ضعيفة؛ و الحركة البطيئة الضعيفة لا تقتضي شدة السخونة.

و النار الصرفة لا لون لها و إلّا لأجبت الأبصار عن رؤية الكواكب. و أيضاً، فإنّنا نشاهد كلّما كانت النار أقوى كان لونها أقلّ. ألا ترى أنّ كبر^٩

١. همان.

٢. یعنی شیخ اشراق، سهروردی: همان. سهروردی از آنها به «حاجز و مقتصد و لطیف» تعبیر کرده است.

٣. ن، ب: أرضا و ماء و هواء.

٤. م: هذه.

٥. ن، ب: -الهواء.

٦. پایان مطالب منقول از سهروردی در حکمة الاشراق، ص ١٩٥.

٧. م: علی.

٨. ب: فلاینافی.

٩. ب: بقوله.

١٠. ن: کبیر. در المنجد از «کار، یکور» جمع: کیران: به معنای کوره.

الحَدَّادِينَ عند قُوَّة نَارِهِ يَقْلُ اللَّوْنَ فِيهَا وَأَصُولُ الشُّعْلِ وَالْفَتِيلَةِ لَا يَرَى لَوْنَهَا،
فَيَنْغِذُ الْبَصَرَ فِيهَا لِشَفِيفِهَا وَقَلَّةِ لَوْنِهَا^١.

البَحْثُ الثَّانِي

فِي الْهَوَاءِ

«الْهَوَاءُ»^٢ كُرِّيَّةٌ غَيْرُ تَامَةٍ الْإِسْتِدَارَةِ مِنْ جِهَةٍ مَقْعَرَةٍ لِمَعْمَاسَةِ سَطْحِهِ
الْمَقْعَرِ لِلْمَاءِ وَالْأَرْضِ؛ فَيَدْخُلُ فِيهِ الْجِبَالُ الشَّوَامِخُ وَالْأَمَاكِنُ الْمُرْتَفَعَةُ وَ
الْأَغْوَارُ الْمُنْخَفِضَةُ؛ فَلَا يَبْقَى لِأَجْلِ ذَلِكَ مَقْعَرُهُ مُسْتَدِيرًا، بِخِلَافِ السَّطْحِ الْمَحْدَبِ
الْمَعْمَاسِ لِمَقْعَرِ كُرَةِ النَّارِ^٣؛ فَإِنَّهُ يَكُونُ مُسْتَدِيرًا وَهُوَ حَارٌّ رَطْبٌ؛ أَمَّا أَنَّهُ حَارٌّ
فَلْتَشَبُّهُ^٤ الْمَاءُ بِهِ فِي الصُّعُودِ عِنْدَ التَّسْخِينِ وَالتَّلَطُّفِ، أَعْنِي التَّخْلُضَ وَ
صَيُورَتَهُ بَخَارًا.

و «البخار» عبارة عن أجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء. وإذا
كانت الحرارة تقتضي الخفة واللطف^٥ - كما كانت البرودة مقتضية للثقل و
الكثافة - فكلما كان أسخن كان أخف وألطف؛ وكلما كان أبرد كان أثقل وأكثف.
و الهواء لما كان أخف وألطف من الماء وكلما كان أخف وألطف فهو
أسخن؛ فالهواء أسخن من الماء.

فإن قلت: لو كان الهواء حاراً فليَمَ كان الهواء الذي على رؤوس الجبال
شديد البرد.

قلت: الهواء يختلط أجزاء بخارية مائية بسبب أشعة الكواكب فيبرد
الهواء لذلك؛ و الهواء الملاصق للأرض وإن كانت الأجزاء البخارية فيه أكثر و
مع ذلك هو غير بارد؛ لأنَّ شعاع الشمس والكواكب يوجب سخونة الأرض
بسبب انعكاس الشعاع عن سطح الأرض إلى ما هو قريب منها فيتسخن الهواء

١. م: + و الله أعلم بالصواب. ٢. نسخه هـ: - الهواء.

٣. م: - النار. ٤. ن: فلتشبه.

٥. ن: اللطفة.

لذلك؛ و أمّا الهواء العالي على رؤوس^١ الجبال فلا يصل إليه تأثير التسخين و الانعكاس؛ فتبقى الأجزاء البخارية مخالطة لذلك الهواء؛ فلا جرم يبقى في غاية البرد؛ و لهذه العلة يتسخّن الهواء إذا كانت الشمس على سمت الرأس ليتسخّن هذه الأجزاء البخارية؛ و يبرد عند زوال الشمس عن سمت الرأس لعود الطبيعة الباردة^٢ في تلك الأجزاء البخارية.

و أمّا كون الهواء رطباً، فاعلم أنّ «الرطوبة» تطلق و يراد به البلّة^٣ التي هي عبارة عن سهولة التصاقها بالغير و انفصالها عنه؛ و الماء بهذا التفسير رطب دون الهواء الذي لا يحس فيه هذا المعنى؛ و قد يراد بـ«الرطوبة» اللطافة التي هي عبارة عن سهولة قبولها للأشكال و تركيها؛ و يكون الهواء بهذا التفسير رطباً؛ إلّا أنّ الرطوبة إذا كانت مفسّرة بهذا، كانت «اليبوسة» عبارة عن عُسر قبولها الأشكال و تركيها و هذا المعنى هو «الصلابة»؛ و قد حكموا بيبوسة النار فيجب أن تكون النار صلبة كثيفة و هو يخالف الحس و العقل الحاكمان بأنّها ألطف البسائط و أرقّها و أسخنّها و أكثرها تخلّلاً.

فإذا فسّرنا الرطوبة بـ«البلّة»^٤ كان الرطب هو الماء، و الثلاثة الباقية تكون يابسة؛ و إن فسّرناها بـ«اللطافة» - التي هي سهولة قبول الأشكال و تركيها - كان اليابس هو الأرض، و الثلاثة الباقية تكون رطبة؛ و حينئذ يبطل ما ذكرناه أنّ عنصرين يابسان و عنصرين رطبان؛ إلّا إذا ألزم أحد بأن النار الصرفة تكون صلبة غليظة، و ذلك بعيد عن أحكام العقل و الحس.

و الهواء و إن كان شفافاً لا يحجب البصر عمّا وراءه، فهو يتكتفّ^٥ بضوء الشمس و الكواكب، لإضاءة قبل طلوع الشمس و القمر؛ فلو لم يكن قابلاً للنور متكتفياً^٦ بضوئهما لما شاهدناه مضيئاً؛ ثمّ إنّنا نرى الكواكب بالليل دون النهار

٢. م. - هذه.

٣. ب. البلّة.

٤. م. يتكتف.

١. م. نفس.

٢. ن. الباردة.

٣. ب. بالثلثة.

٤. م. متكيفاً.

فلو لم يكن الهواء متكثفاً^١ بضوء الشمس لرأينا الكواكب ظهيرةً وليس كذا؛ فإذا كان الهواء مقابلاً للشمس صار مضيئاً، ثم يضيء ما يقابل ذلك الهواء من الأرض.

البُحْثُ الثَّالِثُ

في الماء

الماء وإن لم يكن محيطاً بالأرض فهو مستدير الشكل؛ لأنَّ راكب البحر إذا وصل إلى قريب من جبلٍ يرى أعلاه قبل أسفله؛ فلو لم يكن لذلك الماء حَذْبَةٌ تمنع وقوع البصر على أسفله، لكان مسطحاً؛ فحينئذٍ كنَّا نرى أعلا الجبل وأسفله معا وليس كذلك^٢.

وقال المشاؤون إنَّ الماء لطيف يقتضي الميعان؛ فإنه إذا خُلِّيَ وطبقه من غير أن يعرض له أسباب اتفافية من خارج كالبرد كان مائعاً. فإن قلت: الماء طبيعته البرد المقتضي للجمود، فكيف يقتضي مع ذلك الميعان فيلزم أن تكون الطبيعة الواحدة تقتضي أمرين مختلفين وذلك محال. قلت: لانسلم أنَّ البرد يقتضي الجمود بل العلة المقتضية للجمود إنما هو غاية البرد؛ والماء ليس غاية في البرد وإنما الذي في الغاية هو الأرض. فإن قلت بأنَّ برد الماء أقوى في حس اللمس من برد الأرض فيكون هو الغاية في البرد.

قلت: قد اختلف الناس في ذلك؛ فالذي ذكره الشيخ الرئيس في أكثر كتبه أنَّ الماء أبرد من الأرض؛ لأنَّ الإحساس ببرده أشد من الإحساس ببرد الأرض وهو ظاهر.

وأما أبو البركات الطليبي^٣ فإنه زعم أنَّ الأرض أبرد من الماء لأنها أكثر كثافة فلا يصل الإحساس ببرودتها إلى الحواس؛ كما يصل من الماء للطفه وقرط

١. م: متكيفا. ٢. الشفاء، الطبيعيات، السماء والعالم، ص ٢٠.

٣. المعبر، ج ٢، ص ١٢٧ با شرح وتفصيل ان شهرزوري.

وصوله إلى المسام و الحواس؛ فيلتصق بالأعضاء أشد من التصاق الأرض، فينبسط على العضو واصلأ أثره إلى العمق فيستبرد. ألا ترى أن النار لما كانت أسخن من النحاس المذاب و الإحساس بحرارة النحاس المذاب أشد من الإحساس بالنار و إن كانت العلة هاهنا في شدة الإحساس غير ما كان في الماء لأن المادة الحاملة^١ للحرارة في مسألة النحاس أكثف و أثقل فهي لذلك أكثر استقراراً و طلباً للنفوذ في عمق العضو؛ فلا جرم يكون الإحساس به أشد و النار بخلاف هذا.

و قد ذكر الشيخ في كتاب عيون الحكمة أن مكان الأبرد دون مكان الأقل برداً. و هذا صريح في أن الأبرد يجب أن يكون دون الكل؛ و يكون الأقل برداً فوقه؛ فكأنه رجع في هذا الكتاب عما كان عليه في الأول؛ فالماء بارد رطب و ذلك ظاهر.

و الماء الكلي الذي هو العنصر هو البحر المحيط.
و الماء في الأصل غُذِبَ و إنما يصير ملحاً بمخالطة أجزاء أرضية سبخية^٢ محترقة؛ و ملححته عناية من البارئ تعالى، و إلا لتعفن و تغير بطول المكث و نقلت الريح تلك الكيفية الردية إلى ما يجاوره من البلاد فأهلك الأمم بذلك.

البعث الرابع

في الأرض

استدلوا على كُريَتِها بوجهين:

الأول: إما أن تكون الأرض من المشرق إلى المغرب مستقيمة أو مقعرة أو

محدبة^٣.

١. ب: - أشد من الإحساس بالنار و إن كانت العلة ... ما كان في الماء لأن المادة الحاملة.

٢. سبخية: شوره زار، نمكى.

٣. م: محترقة.

٤. ب: متحدبة.

لا جائز أن تكون مستقيمة وإلا لكان طلوع الكواكب وغروبها على جميع البلدان التي في ذلك السطح في زمان واحد؛ وليس الأمر في الواقع كذلك؛ لأنَّ أرباب الإحصاء رصدوا خسوفاً قمرياً بعينه فوجدوا ساعاته في البلدان التي في المشرق أكثر من الساعات التي في المغرب؛ ولو كانت الأرض من المشرق إلى المغرب مستقيمة السطح مستوية، كان طلوعها وغروبها على جميع تلك البلدان التي بين المشرق والمغرب في زمان واحد؛ فما كانت تختلف أوقات الخسوفات.

ولا جائز أن تكون من المشرق إلى المغرب مقعرة، وإلا لزم أن يكون طلوع الكواكب على البلدان المغربية قبل طلوعها على البلدان المشرقية وليس كذلك؛ فبقي أن تكون محدبة ما بين المشرق والمغرب.

وكذلك لا جائز أن تكون الأرض من الشمال إلى الجنوب مستقيمة السطح وإلا لما كان السائر إلى جهة الشمال يزداد بالنسبة إليه ارتفاع الكواكب القريبة من القطب الشمالي وينخفض ما بإزائه من الكواكب القريبة من القطب الجنوبي؛

وكذلك لا جائز أن يكون ما بين الشمال إلى الجنوب مقعراً وإلا لكان السائر إلى جهة القطب الشمالي إذا توغَّل فيه تخفى الكواكب القريبة من القطب الشمالي وليس كذلك؛ فلزم أن تكون الأرض محدبة من جميع الجهات والجوانب.

وأوردوا عليه أنَّ هذا الدليل إنما يدل على تحديق القدر المسكون من الأرض ولا يدل على أنَّ شكل الأرض بجملتها كُرِّيًّا؛ ولا بد حينئذ من الرجوع إلى أنَّ البسيط الواحد لا تقتضي طبيعته الأمور المختلفة.

الوجه الثاني في كُرِّيَّة الأرض أنَّ الانخساف الكلي القمري يقع مستديراً، والانخساف لما كان عبارة عن ظل الأرض وكان ظل الأرض مستديراً فيكون

١. ب. - الكواكب القريبة من القطب الجنوبي ... ما بين الشمال إلى الجنوب مقعرا وإلا لكان.

ذا^١ الظل مستديراً:

أما بيان أن انخساف القمر عبارة عن ظل الأرض^٢، فلأن معنى ظل الأرض هو عدم النور، لأجل توسط الجرم الكثيف بين المضيء والمستضيء. وأما بيان أن كل جرم له ظل مستدير فهو مستدير، فلأن امتداد الظل إنما يكون واقعاً على شكل الفصل المشترك بين القطعة المضئية والقطعة المظلمة؛ وإذا كان ذلك الظل مستديراً فيكون الفصل المشترك مثله مستديراً؛ ويلزم من ذلك أن يكون الجرم الذي له الظل المستدير مستديراً أيضاً.

و فيه نظر؛ فإن هذا الدليل لا يدل على كرية الأرض جملة فإنها لو كانت نصف كرة لكان الظل مستديراً وحينئذ لا يحصل الغرض المطلوب من البرهان؛ فيضطر إلى العود إلى أن الطبيعة الواحدة لا تقتضي أموراً مختلفة.

وأما ما حصل في سطح الأرض من الجبال والأماكن المرتفعة والوهاد والأغوار فلا يقدح ذلك كله في كرويتها؛ لأن ذلك بالنسبة إليها بمنزلة خشونة صغيرة من نارنجة وقد علمت أن الأرض غير متحركة بالاستقامة ولا بالاستدارة.

و من جملة تلك الدلائل أنها لو تحركت إلى المشرق ما كان الطير المتحركة إلى موافقة تلك الجهة واصلأ إلى البلدان المشرقية أصلاً؛ لأن حركة البلدان بحركة الأرض أسرع لثقلها؛ فتكون أسبق.

ولما حصل في بعض نواحي الأرض بواسطة إيصالات فلكية وأحوال كوكبية أغوار وجبال، سال الماء بطبعه إلى تلك المواضع المنخفضة العميقة؛ وصارت المواضع العالية الشامخة مكشوفة بمثابة جزيرة بارزة في البحر.

وأما القدر المكشوف من الأرض في الطول، فهو من المغرب إلى المشرق نصف الدور.

١. ب - و كان ظل الأرض مستديراً فيكون ذا.

٢. ب - أما بيان أن انخساف القمر عبارة عن ظل الأرض.

و استدّلوا على ذلك بالفضل بين ساعات الخسوف فإن غاية الفضل من ساعاته لا يزيد على إثني عشر ساعة؛ فعلموا بذلك أنّ المعمور في الطول نصف الدور؛ وأمّا المعمور في العرض فمِن خط الاستواء إلى غاية العمارة في الشمال ستة و ستون درجة؛ و من خط الاستواء إلى جهة الجنوب ستة عشر درجة و هو القدر المسكون من المعمورة.

* * *

الفصل الثاني فيما يشترك فيه هذه الأربعة و يشتمل على عدة مباحث

البحث الأول

في طبقاتها^١

الأظهر أنَّ الأرض أربع طبقات:

فأحدها، ما قرب من المركز وهي تراب صِرف لالون له عند بعضهم.

و ثانيها، طبقة وصل إليها أثر الماء فليست بتراب صِرف ولا بطين.

و ثالثها، طبقة طينية وهي التراب المستنقع في الماء.

و رابعها، طبقة بعضها غائص في الماء وبعضها يرتفع عنه.

و الأرض مع الماء بمنزلة كرة واحدة يحيط بها الهواء.

و الماء الذي هو أحد العناصر، إنما هو البحر المحيط بأكثر الأرض لا غير؛

لأنَّ الماء إما أن يكون ظاهراً فوق الأرض فهو البحر لا محالة؛ وإما أن يكون

باطناً غائراً في الأرض يلزم أن يكون^٢ أثقل منها و هو محال؛ وإن كان لا يشك

أنَّ الأغوار التي في باطن الأرض مملوءة ماء.

١. بخش اعظم این مباحث بر گرفته است از التلویحات و شرح ابن کمونه بر آن، ص ٤٢٦؛

و نیز رجوع شود به: الشفاء، الطبیعیات، اسماء و العالم، الفن الرابع، مقاله ١، فصل ١، ص

٢. م: + الماء.

و الماء لا يوجد منه الخالص الصافي؛ فإنَّ عمق الماء لمّا لم يكن كثيراً، كعمق الهواء، فينفذ فيه آثار العلويات لاسيما الشمس إلى أن تصل الآثار إلى باطن الأرض؛ فتجذب الأجزاء اللطيفة منها و تَبْلُغُه إلى ظاهر الماء؛ ولولا ذلك لم يكن مُرّاً مَلِحاً كُلّه؛ فمُلُوحَتُه بمخالطة أجزاء أرضية محترقة مُرّة، كما يتخذ الملح من الرماد المحترق؛ و ليس ملوحته و تغيّره بمخالطة الهواء؛ فإنَّ الهواء يجعله عذياً.

فالماء على هذا طبقة واحدة و إن كان يختلف بالعذوبة و الملوحة و الصفاء و الكدورة، بحسب كثرة مخالطة الأرضية و قَلَّتْها. و أمّا الهواء، فأربع طبقات:

الطبقة الأولى، المجاورة للأرض فالأبخرة الصاعدة من الأرض تخالطها؛ ثم تتسخن هذه الطبقة بسبب انعكاس النور من مطرح الشعاع. و الطبقة الثانية، تصل الأبخرة الماثية الباردة إليها و تخالطها؛ و لبُعدها عن الأرض ينقطع عنها انعكاس النور من مطرح الشعاع فتبقى بسبب الأجزاء الباردة الماثية باردة؛ و تسمى هذه الطبقة «الطبقة الزمهريرية». و الطبقة الثالثة، هواء صِرْفٌ؛ لأنّه لا يصل إليها الأبخرة المتصاعدة و لاتخالطها.

و الطبقة الرابعة، طبقة دُخانية و يحيط بها كرة النار؛ لأنَّ الدخان أخفّ من البخار فيعلو عنه إلى هذه الطبقة لقوة نفوذه و شدة الحرارة فيه. و أمّا النار، فإنّها لمّا كانت شديدة الإحالة لما جاورها إلى جوهر نفسها لقوة كيفية الحرارة و شدتها، فلا جرم كانت طبقة واحدة. فهذه طبقات العناصر.

١. ب: لعمق.

٢. م: - لأنَّ الدخان أخفّ من البخار ... الطبقة لقوة نفوذه و شدة الحرارة فيه. و أمّا النار.

الباب الثاني

في أن هذه العناصر الأربعة قابلة للكون والفساد^١

و برهانه انقلاب بعضها إلى بعض: أمّا النار فتقلب هواءً كما ترى في الشغل الغائبة عن البصر؛ ولو بقيت ناراً صاعدة لأحرقت ما يقابلها من سقف وغيره وليس كذا؛ فهي نار انقلبت هواءً؛ ولو انقلبت إلى جسم ذي لون لأدرك. والهواء ينقلب ناراً فإن كبر الحدادين إذا ألحّ عليه بالنفخ المتتالي ينقلب^٢ ذلك الهواء المجاور ناراً.

و الهواء ينقلب ماءً، كما يشاهد من ركوب القطرات على الطاس و الزجاج المكبوب على الجمد؛ فهو هواءً انقلب ماءً.

و ليس بصحيح ما قيل^٣: إن ذلك ليس بهواء انقلب ماءً، وإنّما هو بخارات انجذبت إلى الطاس لبرودته؛ فإنّه لو كان كذلك كان الطاس الذي فيه الجمد الموضوع عند حياض عظيمة يكون ما يركبه من القطرات أقلّ ممّا كان يركبه قبل ذلك؛ إذ الانجذاب إلى الحياض أشدّ وأولى وليس كذا؛ بل الذي يركبه بقرب الحياض مساوٍ لما يركبه عند البُعد عنها و التجربة تؤيد ذلك؛ و لو كان نزوله إلى أسفل بسبب الانجذاب لما نزل على خط مستقيم على زاوية قائمة؛ و لو كان للانجذاب فكلاً التقطت القطرات من موضع بعينه عاد إليه فلم كثرت الأجزاء في هذا الموضع بعينه بحيث صار كلّما لقطته رجع؛ و ليس ركوب القطرات للرشح؛ فإنّ الماء الحار أولى بالرشح للطفه؛ مع أنّه ليس هناك ركوب قطرات؛ ثم كيف يمكن أن يرشح و الطاس مكبوب.

و أمّا انقلاب الماء أرضاً، فكثيراً ما نشاهد المياه تسيل عن منابعها ثم تتعقد حجراً صلباً عن قريب.

و ليس بصواب ما قيل: إن تحجره إنّما كان لأجزاء أرضية داخلية فيه

١. يبحث مطالب ابن بحث در حکمة الإشراق، صص ٩١ - ٩٢ آمده است.

٢. ن: انقلب.

٣. مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ٤، الألواح العمادية، ص ٢٥؛ حکمة الإشراق، همان.

فتبخر^١ الماء و ينفصل و ينعقد باقي الأجزاء الأرضية؛ فإن انعقاد تلك الأجزاء الأرضية و تبخير الأجزاء المائية كيف يتصور في ذلك الزمان اليسير الذي يقع الانعقاد فيه في بعض المواضع دفعة؛ ثم لو [كانت^٢ تلك الأجزاء الأرضية على هذه الكثرة لوجب أن تُشاهد.

و انقلاب الماء هواءً مشاهدٌ فيما يصعد من البخارات عند تسخين الماء فيصير هواء، لشدة اللطف و الانحلال.

و انقلاب الأرض ماءً: فإن أصحاب الإكسير يحللون الحجارة الصلبة مياهاً سيّالة بسحقها و تسقيتها المياه الحارة^٣.

و انقلاب النار أرضاً: فلأن الدخان الممتزج بالبخار في الهواء قد يبرد فيستعد لصورة بعض الأجساد الأرضية كالنصال^٤ و غيرها؛ يقذفها السحاب الصاعق تقع في بلاد ديلم و جيلان^٥.

و قد حكى الشيخ الرئيس في الشفاء^٦ أنه نزل من الهواء في زمانه قطعة مقدارها مائة و خمسون رطلاً كالحديد في غاية الصلابة.

و إذا انقلب عنصر إلى آخر، إن لم ينقلب الآخر إليه بواسطة أو بغير واسطة، لكانت مادته في الأدوار الغير المتناهية ليس لها صورة، فلم يبق من ذلك العنصر شيء.

و الماء لما كان بعيداً عن الحجر، مع أنه يصير حجراً، فلا يستبعد انقلاب بعض المركبات من الحيوان و النبات إلى الحجرية: بأن تطلع مادتها صورتها و تلبس صورة الحجرية.

١. فيتحجر. ٢. نسخه ها: كان.

٣. ن، ب: الحادة.

٤. النصال، جمع نصل به معنى پیکان تیر، تیر.

٥. الشفاء، الطبيعيات، المعادن و الآثار العلوية، مقاله ١، فصل ١، ص ٥: بلاد الجبل [شاید

«جبل» باشد که همان «جیلان» است] و الديلم.

٦. همان، صص ٥ - ٦

و قد شوهد وقوع بعض الحيوانات في معدن الملح و الكُحل، فانقلب في الحال ملحاً و كحلاً؛ ورؤي بعض الحيوانات و قد انغمس رجلاه في موضع فيه قوة معدنية مُحيلةٌ و قد استحجرت قوائمه و هو ميّت.

و ليس توهّم من توهّم أنّ الماء إذا صار أرضاً انقلبت العين؛ فإنّ انقلاب العين هو أن تصير هويةً شيء بعينه هويةً شيء آخر و ذلك محال؛ بل معناه أنّ الماء خلع صورة المائية و لبس صورة الأرضية؛ لأنّ الماء صار عين الأرض. فهيبولى هذه الأربعة مشتركة بخلق صورة و بلبس أخرى؛ و لا ينقلب عنصر إلى آخر إلّا إذا شاركه في كيفية واحدة؛ و إن انقلب إلى ما يخالفه في كيفيتين فيكون بتوسط الانقلاب الأول.

البحث الثالث

في الصور النوعية لهذه الأربعة و كيفية مخالفتها للكيفيات الأربعة
احتج المشاؤون على أنّ الكيفيات غير الصور بأنّ جزء الماء غير قابل للشدّة و الضعف؛ و الكيفيات الأربع قابلة للشدّة و الضعف؛ ينتج من الثاني: فليس جزء الماء أحد الكيفيات الأربع.

أمّا بيان الصغرى، فالنّ جزء الماء لو كان قابلاً للشدّة و الضعف، لكان الماء و كذا باقي العناصر يشتد و يضعف و ليس كذلك؛ لأنّ برودة الماء و الأرض و كذلك حرارة الهواء قد تزول و الحقائق الأرضية و المائية و الهوائية باقية؛ و يختلف على الماء الجمود و الميعان مع بقاء صورته النوعية المائية؛ فيجب أن تكون الصور^٢ النوعية غير هذه الكيفيات.

و إذا أطلقوا على الماء الحار أنّه بارد، فمرادهم بذلك أنّ الماء الحار له صورة نوعية إذا خُلِيت و ذاتها ينبعث عنها البرودة.

و الجواب عن الأول، ما عرفته في المغالطات أنّه ليس ما حمل عليه الجوهر بجهة ما، يكون جوهرًا؛ فإنّ الكرسي يحمل عليه أنّه جوهر بجهة ما و

الأعراض التي بها صار كرسياً - وهي جزء^١ للكرسي - لا يلزم^٢ أن تكون جوهرأ؛ وإنما^٣ إذا كان الشيء جوهرأ من جميع الوجوه، يكون حينئذ جميع أجزائه جوهرأ؛ وأمّا الأرض والماء وغيرهما من البسائط فإنّما لانسلّم أنّها جواهر محضة؛ فإنّما جواهر من حيث الجسمية؛ وخصوص الأرضية والمائية إنّما هو بالأعراض؛ فليست^٤ هذه البسائط نفس الجوهرية بل جواهر مع أعراض؛ وعلى هذا فقله: «جزء الماء غير قابل للشدة والضعف» ممنوع؛ فإنّ بعض الكيفيات القابلة للشدة والضعف جزء الماء فيكون جزؤه قابلاً للشدة والضعف.

وقد أبطلنا الصور الجوهرية في بحث الهيولى والصورة؛ وسيأتي في العلم الإلهي مزيد بحث وتقرير.

فالعناصر ليس فيها إلّا الجسمية والهيئات التي تشتد وتضعف وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما يشبهها من ما هو من توابعها.

البحث الرابع

في الثقل والخفة^٥

والذي يدل على أنّ الأرض أثقل من الماء رسوبه في الماء؛ وإن كان بعضهم ذهب إلى أنّ الماء أثقل؛ لأنّ أي موضع حفرنا في الأرض وجدنا الماء في قعرها؛ وهذا لا يدل على ثقل الماء، لأنّ من لوازم الأرض أن يكون لها أغوار و وهاد وفي بعض الجوانب تخلخل فيسيل بواسطة ذلك، الماء إلى قعرها و يجذب إلى باطنها من النزّ وغيره.

١. ن: أجزاء. ٢. م: ولا يلزم.

٣. م: + يلزم. ٤. م: وليست.

٥. الشفاء، الطبيعات، السماء والعالم، فصل ٩، ص ٦٥ به بعد.

٦. م: ظاهرها؛ ن (نسخه بدل): البرد؛ قاموس: النَّزّ: حلب الأرض من الماء. به فارسي: زه آب.

و الهواء أخفّ من الماء لانسلال الزقّ المنفوخ.
و لايجوز أن يقال: إنّ ذلك لضغط الماء إيّاه؛ ولو كان ذلك حقاً كان كلّما
كان الزقّ أكبر وأعظم، كان أبطأ حركة^١ لقوة منعه عن قبول القسر؛ لكنّه كلّما
كان أكبر كان أسرع حركة؛ و بهذا يبطل زعم من زعم أنّ النار إنّما تتحرك إلى
فوق لجذب الأجسام الحارة لها؛ و لو كان ذلك حقاً كان الأكبر أبطأ حركة من
الأصغر و كان مع ذلك حركتها إلى فوق بالقسر.

* * *



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

القسم الثالث

في الاستحالة في الكيف وفي المزاج وتوابعه
و يشتمل على فصلين

الفصل الأول

في الاستحالة في الكيف^١

الأجسام يؤثر بعضها في بعض إما بمماسة أو مجاورة أو إضاءة بالمقابلة؛ فإنَّ المقابلة مع عدم المماسة شرطٌ في حصول الأثر في بعض الصور كصور المرايا.

و جماعة من الأقدمين الذين زعموا أنَّ الكيفيات هي الصور لايجوزون «الاستحالة في الكيف» مع بقاء الحقيقة النوعية؛ و هؤلاء يقولون: إنَّ الأسباب الثلاثة لحصول الحرارة^٢ كمجاورة الحار و الشعاع و الحركة، لايجوز أن تكون علة^٣ توجب التسخين و إنما المسخَّن بالنار يفتش فيه أجزاء نارية معها

١. بيشتر مطالب اين بخش برگرفته است از المصباح، ص ١٢٧ به بعد؛ شرح الإشارات طوسي، ج ٢، صص ٢٧٨ - ٢٨٣؛ التلويحات و شرح ابن كموته بر آن، ص ٢٢٨ به بعد؛ الشفاء، الطبيعيات، الكون و الفساد.

٢. مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ٢. الألواح العمادية، ص ٤٣: «أسباب الحرارة ثلاثة».

٣. ب: عليه.

الحرارة؛ لأنَّ الحرارة حصلت في نفس الماء المسخَّن بل فشت فيه من غيره و نفذت فيه عند مجاورته له.

و أمَّا أنكساغورس و أتباعه - الذين يرون أنَّ الكيفيات صور و ينعون الاستحالة في الكيف - يقولون: إنَّ الأركان لا توجد صِرفة و إنما توجد مختلطة من تلك الطبائع و من طبائع الأنواع و تسمى بنوع الغالب الظاهر عليها؛ فإذا عرَض لها عند ملاقة الغير تسخَّن أو تبرَّد مثلاً، فذلك يكون ببروز الحرارة التي كانت كامنة فيه؛ و ظهورها للحس بعد تكوُّنها؛ فالماء في ذاته ما تسخن عند الملاقاة، و لكن ظهرت الحرارة النارية التي كانت كامنة في باطنه و^٢ كمنث البرودة التي كانت ظاهرة فيه.

و هذا المذهب يوافق الأول في أنَّ الماء نفسه^٣ لم يتسخن و إنما الحار نار مخالطة لا غير؛ و يفترقان في أنَّ صاحب المذهب الأول يقول إنَّ الحرارة وردت على الماء من خارج؛ و صاحب المذهب الثاني يقول إنَّ^٤ النار برزت و ظهرت من داخل الماء و باطنه؛ و إنما ارتكبوا هذا القول لوجههم^٥ امتناع كون الشيء [من]^٦ لا شيء و استحالة أن يصير شيء شيئاً آخر.

و إنما قدّمنا هذا الفصل على فصل المزاج، لأنَّ المزاج لا يمكن القول بثبوته مع القول بصحة الفشوّ^٧ و الكمون و منع الاستحالة.

و الذي يدل على فساد المذهب الأول - و هو الفشوّ - وجوه^٨:

الأول: لو كان تسخَّن الماء بالفشوّ لكان الماء الذي سخَّناده في كوز من الخزف أسرع إلى التسخن^٩ ممّا يكون في كوز من الحديد أو النحاس على نسبة

٢. ب: - و.

١. م: - لا.

٤. ن: بأن.

٣. ب: بعينه.

٥. م: بتوهمهم.

٦. نسخة هـ: - من / الشفاء، الطبيعيات، الكون و الفساد، فصل ٢، ص ٨٦: من لا شيء.

٧. الفشوّ و الفشوّ، هر دو درست است.

٨. مجموعة مصنفات، ج ٢، حكمة الإشراف، ص ١٩٨؛ «الألواح العمادية»، صص ٤٣ - ٤٤.

٩. م، ن: التسخين.

قوامهما و مسامهما؛ و التالي باطل؛ لأنّ مسامَ الخزف أكثر و الحديد أقلّ و أمتع. الثاني: إنّ الإناء المشدود الرأس إذا كان مملوءاً ماءً^١، فكيف يمكن أن يتسخّن، و ليس للفأشي مكان المداخلة بحيث يغمر^٢ أجزاء الماء بالكلية، حتى لا يدرك هناك إلّا الحرارة، و من طبع الماء إطفاء الحرارة فكيف لم يُطفئْ ضده.

الثالث: لو كانت سخونة الماء بالفشوّ لما كان الجمد مبرّداً لما فوقه؛ و التالي باطل بالبديهة.

و وجه اللزوم أنّ البارد من الأجزاء الجليدية لا يصعد إلى فوق؛ لأنّ طبعها الهبوط^٣.

الرابع: لو كانت السخونة بالفشوّ لما تسخّن المحكوك و المخفض؛ و التالي باطل.

و وجه اللزوم أنّ المحكوك و هو الجسم الصلب، و المخفض^٤ و هو الجسم الرطب ليس فيهما فشوّ أجزاء نارية، لعدم حضور نار غريبة يمكن أن تنفذ في الجسم المتسخّن.

الخامس: القمام الصيّاحة إذا ملأناها ماءً ثم شددنا رأسها محكماً و وضعناها في نار قوية، فإنّه يصير ما فيها ناراً و تنشق و يحصل من انشقاقها أصوات هائلة عظيمة^٥ ينفر من ذلك الخيّل^٦ و الدوابّ و هي من جيل أهل^٧ الحرب؛ و قد صنعه الإسكندر مع فلك الهند و كان ذلك سبب كسره؛ فحصل الأجزاء النارية في داخل القمام مع امتناع دخول النار فيها و ذهاب الماء عنها، يدلّ على امتناع الفشوّ و حصول الاستحالة و الكون معاً.

و أمّا الذي يدل على فساد مذهب أنكساغورس و هو «الكمون»، أنّ

١. ب: فهو اما. ٢. م: يعم.

٣. ن: الهبوط؛ ب: الهبولى.

٤. شرح الإشارات خواجه نصير الدين طوسى، ج ٢، ص ٢٨٠.

٥. ب: عظيمة. ٦. ب: الجيل؛ الخيل: گروه اسبان.

٧. ن، ب: - أهل.

الحرارة إذا قصدت الظهور، و البرودة الكمون - لأن البرودة لما كانت منبسطة على جميع الظاهر، و الحرارة كانت كامنة في الباطن - فإذا تحرك كل واحد منهما إلى غير جهة الآخر، فلا بد من الملاقاة أولاً، ثم يتجاوز أحدهما الآخر و يلزم من ذلك اجتماع الضدين و هو محال؛ و لأن الماء و غيره من المائعات إذا فتشنا ظاهرها و باطنها، فإننا لا نرى هناك لا نارية و لا حرارة أصلاً؛ فبعد الحركة و الخفضة توجد السخونة في الظاهر و الباطن؛ و ذلك يدل على عدم الكمون.

ثم النارية الكثيرة المنفصلة عن خشبة الغضا و الباقي جمرها كيف يمكن أن يكون ذلك كله موجوداً بالفعل في باطن الخشب على سبيل الكمون من غير إحراق لها؛ ثم الزجاج إذا صار أكثره ناراً بقشوها فيه عند الذوب، لو كان ذلك كامناً فيه مع شفيفه فوجب أن يكون مبصراً حال الكمون كما نشاهده بعد البروز؛ و العجب أن السحق الناعم و الرض البالغ لا يبرز من النارية شيئاً؛ و لا يدرك باللمس المعتدل أصلاً؛ فالعقل لا يلتفت إلى هذا و لا يصدق بأمثاله. و أيضاً، السهم إذا كان نصله من رصاص و رميناه في الهواء، فإنه يذوب ذلك النصل؛ و لو كان ببروز و كمون لوجب أن ينعقد باطنه.

و لا يجوز أن يقال: إن المذهب هو حرُّ الهواء لا الحركة؛ فإنه لو كان كذلك لأذابه الاستقرار^٢ في الهواء لكونه أتمَّ فعلاً من العبور؛ ألا ترى أن فعل النار باللابث أتمَّ من العابر. و لا يجوز أن يقال بأن النار تنجذب إلى باطن السهم فتذيبه، لأن ذلك على خلاف طبيعة النار المقتضية للبروز و الظهور لا الانجذاب و الكمون في الباطن.

فإن قلت بأن النار تخرج من الجسم الحاك و تدخل في المحكوك. قلت: فإذا فرضنا الحاك و المحكوك جسمين متفقين، فليس تسخين أحدهما لصاحبه أولى من تسخين الآخر له. ثم إذا تحركت الأجزاء النارية من كل واحد إلى الآخر، فإن كانت الحركة

طبيعيةً وجب أن لا تختلف أجزاء النار في الحركة إلى الجهات^١ المختلفة في الجسم وقد اختلفت.

ولا يجوز أن تكون الحركة قسريةً فإنَّ القسر إن كان لجذب فلا أولوية في الجسمين المتفقين؛ وإن كانت القسرية لدفعٍ وجب اندفاع الأجزاء النارية عن كليهما؛ فما كان يتسخن أحدهما.

و الحركة الإرادية مفقودة.

فالحرارة الحاصلة، سببها إما مجاورة جرم حارٍّ؛ وإما حركة؛ فإنَّ الحركة مسخنة كما ذكرنا في المحكوك والمخضخض والسهم وغيرها.

[في الشعاع]^٢

وأما السبب الثالث للحرارة، «الشعاع»؛ وقد اختلفوا فيه: فزعم قوم أنَّه جسم و الحرارة لازمة له؛ فهو مشارك للأجسام في الجسمية؛ ومفارقٌ لها بنورية فيه؛ فلا يكون الشعاع عند هؤلاء عبارة عن نفس الضوء الحاصل بمقابلة النير فقط؛ بل عنه و عن الجسم الذي يحمله.

فإن زعم الخصم أنَّه عندي عبارة عن العرض الذي هو النورية فحسب، فلا يكون الخلاف بين هاتين الطائفتين متوارداً على محل واحد؛ بل صاحب القول الأول يلزمه أن يسلم ما قاله صاحب القول الثاني لاعترافه بأنَّه^٣ جسم مشترك بين الأجسام؛ و النورية زائدة على الجسمية لإمكان تعقل الجسمية بدونها.

فالتزاع لم يبق إلَّا في أنَّ الذي يحصل من النير في الجسم المستنير عند المقابلة، هل هو جسم ينفصل عن المنير و يتصل بالجسم المستنير أو يكون مجرد نورية انفصلت عنه بالمقابلة فحسب، فهذا هو محل النزاع.

١. ن: للجهات.

٢. المشاع، ص ١٢٩ به بعد: الشفاء، الطبيعيات، النفس، مقاله ٣، فصل ٢، صص ٨٤ - ٨٥؛

حكمة الإشراف، ٩٧ به بعد؛ مجموعة مصنفات، ج ٤، «الألواح المعادية»، صص ٣٣ - ٣٤.

٣. م: الثاني أو أنه.

فالقائل بأنّ هذا الشعاع عرض وليس بجسم يقول: لو كان الشعاع جسماً لزم أن يكون الجسم الواحد يتحرك بالطبع إلى جهات مختلفة ليتوهم خروج خطوط من أشعة الشمس إلى سائر الجهات المختلفة؛ و المصباح يستضيء أرض البيت و سقفه و جدرانها؛ فلو كان جسماً لامتنتعت الحركة المختلفة عليه و لم تمتنع فليس^١ بجسم؛ و لو كان جسماً لكان لطيفاً حاراً - كما سلّموا ذلك - لزم أن تكون حركته إلى المحيط أولى من حركته إلى جهة المركز.

ثم لو^٢ كان جسماً فكان عند تضاعف الشموع و الأشعة يزداد^٣ الجسم الشعاعي سمكاً؛ فكان ينبغي أن لا يزداد وضوحاً و ضياءً بل كان يزداد خفاء و كدورة؛ و لكن الأمر بالعكس.

و لو كان الشعاع جسماً لنفذ الشعاع في الفلك و خرّقه فقيل الحركة المستقيمة؛ و لاختلف^٤ عند هبوب الرياح و ركودها؛ و كان الانعكاس من اليابس أولى من الرطب؛ و لأعطى^٥ الكاغذ الغير المدهون الضوء أكثر مما يعطي المدهون؛ و التالي في الكل باطل فكذا المقدم.

ثم كان ينبغي عند أخذنا الكوة نشاهد ذلك الجسم الشعاعي الذي كان ملاً البيت إمّا ساكناً أو متحركاً؛ و لا يجوز أن يقال: إنّه بطل؛ لأنّه جوهر قائم بذاته فكيف يبطل ببطلان إضافة عرضت له بالنسبة إلى الغير؟

و قد عرفت أنّ الجسم لا يبطل بل يخلع صورة و يلبس أخرى و المادة باقية؛ فإن زعموا بأنّ الهيئة النورية زالت و الجسم باق، فنقول: إنّ القوابل من هذه الأجسام التي عندنا، لها من الاستعداد^٦ لقبول الهيئة النورية ما لتلك الأجسام التي فرضتموها؛ فيجب حصول الضوء فيها من غير حاجة إلى فرض وجود الجسم الشعاعي.

ثم استعداد تلك الأجسام الشعاعية لقبول الضوء إن كان بواسطة اللون،

١. م: و ليس.

٢. ب: - لو.

٣. ب: و يزداد.

٤. م: و اختلف.

٥. م: لأعلى.

٦. م: استعداد.

فهذه الأجسام التي عندنا لها لون؛ وإن كان لشفيفها فالهواء شفاف مع عدم قبوله للضوء.

و لو كانت هذه الأشعة أجساماً لزم إما تداخلها مع الهواء؛ وإما دفعُ الأجزاء الهوائية إلى جهة أخرى و كان بعضها يدخل في بعض؛ ثم كان يلزم أن تكون الشمس والكواكب بخروج هذه الأجسام الشعاعية تنقص يسيراً يسيراً؛ فكان يجب أن تضمحل في هذه الأدوار السالفة الغير المتناهية.

وأنت فقد عرفت أنَّ الحركة تستدعي قدراً من الزمان؛ فلو كان الشعاع جسماً لوجب أن لا يضيء وجه الأرض عند طلوع الشمس دفعة، بل يبقى زماناً متحركاً من تلك المسافة الثابتة على قدر سرعة حركته و بطئها و ليس كذا؛ بل الطلوع والإضاءة معاً في آن واحد.

ثم صنوبرية النار تتحرك إلى جهة فوق فقط و أشعتها تتحرك إلى جهات مختلفة.

ومن له أدنى نظر يعرف سخافة هذا المذهب و فساده بأقلّ نظر. فالحق أنَّ الشعاع عرضٌ غير منتقل من المنير إلى المستنير؛ فإنَّ العرض لا ينتقل، بل هو هيئة تحصل فيه بشرط المقابلة و حصول الجرم الشفاف بينهما و مفيضه العقل المفارق.

و الشيخ الإلهي يمنع اشتراط الجرم الشفاف؛ و سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

و الشعاع يشتد بشدة المقابلة و يضعف بقلتها؛ فإنَّ الشمس لما قربت في الصيف من سمت الرأس اشتد الضوء و الحرّ في هذه البلاد؛ أو^١ في الشتاء لما بعدت عن سمت الرأس - و إن كانت إلينا أقرب لكونها في الحضيض - فإنَّ الحرّ و الضوء يكونان ضعيفين.

و الشمس غير مسخّنة بذاتها و إلّا لوجب أن يكون ما قرب منها كرووس

الجبال الشامخة أشد حرّاً و ليس كذا؛ فالحرّ إنّما هو من انعكاس الضوء من مطرَح الشعاع.

ولمّا كانت الطبقة الأولى من الهواء مشحونة بالأبخرة الباردة و ما قرب من الأرض منها يصل إليه انعكاس الشعاع فيتسخن؛ و ما بُعد كقفل الجبال لا يصل إليها الانعكاس، مع وجود الأبخرة الباردة هناك، بقيت باردة.

و الضوء قد يشتد بكثرة الكواكب و مقابلاتها و كثرة السُرُج و الشموع. و إذا بطل كون الشعاع جسماً بطل ما قالوه إنّهُ يكثر في بعض الأوقات فيشتد الحرّ و يقلّ فينقص.

و بطل أيضاً قولهم إنّ الجسم الشعاعي يعبر عن كرة النار، فيكتسب منه الحرّ.

و عند المشائين إنّ الهواء لمّا لم يكن قابلاً للنور و إلّا لحجب، كالسحاب، فلا يكون مظلماً؛ إذ الظلمة عدم النور فيما من شأنه التتور^١؛ و إذا لم يتصور عليه التتور^٢ فلا يتصور عليه الظلمة؛ و هو مع كونه كذلك هو واسطة بين المنير و المستنير المتلَوْن؛ و كذا الهواء واسطة ليس بأن يقبل النور ثم يعطي الأجسام المتلونة؛ بل اشتراط و ساطته اشتراط خاصية^٥ مجهولة؛ فإنّه إن كان بين المتلَوْن و المنير خلاً ما امكنت الرؤية؛ و نحن إذا لم نر الألوان بالليل فليس ذلك لظلمة الهواء الحاجبة بين البصر و بين المبصرات المتلونة؛ فإنّ الظلمة عدم لا ذات لها فلا تحجب شيئاً.

ثم لو كان الهواء مظلماً ساتراً و كنّا في كهف في ليلة مظلمة و رأينا ناراً على البُعد يقع ضوءها على الأجسام، و هواء الكهف مظلم سائر على ما فرضناه، فكان يجب أن لا نرى تلك النار و لا نشاهدها مع ظلمة الهواء و ستره؛ لكنّا نرى في الليالي المظلمة جميع النيران القريبة و البعيدة؛ فليس الهواء ساتراً

١. ن: كعلل.

٢. ب: فيكشف.

٣. ب: النور.

٤. م، ب: النور.

٥. م: خاصة.

و لا مظلماً و لا منيراً. و هذا المقام يحتاج السالك المتأله إلى تحقيقه، و سنذكر ما فيه من التحقيق فيما بعد إن شاء الله تعالى.

خاتمة الفصل

في التخلخل و التكاثر^١

و لهما معنيان:

الأول: إنَّ التخلخل، هو تباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض من غير تباين بالكلية بحيث يتخللها جسم أرق و ألطف منها و التكاثر ما يقابله و هذا هو مذهب الأوائل.

و أمّا المعلم الأول و أتباعه، فزعموا أنَّ التخلخل عبارة عن حصول مقدار أكبر في المادة بعد زوال المقدار الأصغر عنها من غير انضمام مقدار آخر إلى الأول أو مادة أخرى إلى الأولى.

و إن شئت قلت: هو أن يزداد^٢ مقدار الجسم من غير انضمام شيء من خارج و من غير أن يحدث في داخله شيء من الفُرج.

و التكاثر، هو أن ينقص مقدار الجسم من غير انفصال شيء عنه و من غير أن يحدث في باطنه شيء من الاكتناز.

و احتج المشاؤون على مذهبهم بوجوه:

الأول: ما ذكر في الهيولي و الصورة أنَّ المقدار عرضُ حالٍ في المحل و ذلك المحل لا مقدار له؛ و نسبته إلى جميع المقادير نسبة واحدة؛ و كما^٣ له استعداد قبول المقدار الكبير، فكذلك له استعداد قبول المقدار الصغير؛ و بالعكس؛ و إذا كان كذلك فيجوز أن يكبر و يصغر الجسم من غير زيادة شيء و لا نقصانه.

١. رجوع شود به: المشرق، ص ١٢٢ به بعد؛ حكمة الإشراف، ص ٧٧ به بعد.

٢. ن: فكذا.

٣. م: يزداد.

و جوابه: ما بيّنا أنّ الجسم نفس المقدار؛ و حينئذ فيكون غير حال في محل بل هو جوهر قائم بذاته.

الثاني^١: إنّ القارورة إذا مصصناها مصّاً بالغاً، ثمّ كببناها على الماء، فإنّ الماء يدخلها؛ و دخول الماء لا بد و أن يكون لأحد أمرين: إمّا لوقوع^٢ الخلّ في القارورة، أو تخلخل الهواء الذي كان فيها؛ لكن الخلّ ممتنع الوقوع فتعين التخلخل؛ فإنّ الماصّ يجذب^٣ الهواء و يأخذ منه بالقسر؛ فلو لم يحصل التخلخل لزم خلو المكان؛ و الخلّ ممتنع الوقوع.

و هذه الحجة^٤ بعينها كما ذكرنا على التخلخل عند المص، تذكر على التكاثر عند الكبّ بعد المص؛ فإنّ الماء يدخلها مع وجود الهواء المتخلخل فيها. فأجاب أصحاب المذهب الأول^٥ المنكرون للتخلخل^٦ بالمعنى الثاني و الخلّ، بأنّنا لانسلم أنّه يتأتّى مصّ القارورة أو نفخها مع امتلائها؛ و يقولون إنّّه يجب دخول الهواء فيها إمّا لبقاء^٧ فُرجة أو مسام فيها، يذهل عنه الماصّ و يغفل منه النافع؛ أو يكون النافع يظنّ أنّه يعطي القارورة هواء و هو لا يعطي؛ أو أنّ الماصّ يأخذ منها و هو لا يأخذ إلّا بقدر ما يعطي.

فإن قلت إنّ^٨ النافع في القربة المجتمعة الأجزاء يعطي القربة هواء فيتسع فضاؤها و يتباعد أجزاؤها؛ و عند المصّ يكون الأمر بالعكس؛ بأن يأخذ الماصّ من هواء القربة فيجتمع أجزاؤها و لا يعطيها شيئاً؛ فلم لا يجوز أن يكون في القارورة كذلك؛ و حينئذ يتم استدلال المشائين.

قلت^٩: الفرق بين المقيمين ظاهر؛ فإنّ القربة المجتمعة الأجزاء إذا نفخ فيها، نفذ^{١٠} ذلك الهواء فيها و باعد سطوح باطن أجزاء القربة و تمكّن فيها؛ و ليس

١. همان جا. ٢. ن: الوقوع.

٣. ن: يجذب. ٤. الشارع، ص ١٢٣.

٥. حكمة الإشراق، صص ٧٧ - ٧٨. ٦. التخلخل.

٧. ن: البقاء. ٨. ن، ب: بأن.

٩. الشارع، ص ١٢٣. ١٠. ب: - نفذ.

كذلك باطن الزجاج؛ فإنه لا يمكن اتساعه ولا تضايقه فيمتنع نفوذ الهواء فيها أو خروجه عنها؛ لضرورة^١ عدم الخلأ، فيمص القارورة مرة فلا يخرج عنها شيء؛ وينفخ أخرى فلا يدخل فيها شيء. ولا يلزم من صحة دخول الهواء في القربة عند النفخ و خروجه عنها عند المص صحة ذلك في القارورة؛ فإنه لا يلزم من صحة وقوع أمر مع عدم المانع، صحة وقوعه عند لزوم محال. هذا حال التخلخل.

و أما حال التكاثف، وهو دخول الماء بعد الكبّ الحاصل بعد المصّ، فليس علة الدخول هو التكاثف بل علته تسخّن هواء القارورة ولطفه؛ فيصير بحيث يسهل خروجه عند دخول الماء الكثيف بالنسبة إليه ويبقى له من المنافذ ما لا يتعسّر^٢ عليه الخروج؛ فقد نشاهد أحياناً خروجه كما نشاهد خروج الهواء في الكوز الضيقّ الرأس المنغمس في الماء بنقطة^٣ وغيره؛ فعند دخول الماء يخلّي الهواء له المكان ويهرب عنه طالباً الخروج؛ فيقاوم الماء في الموضع الضيقّ ويضغطه فيسمع له صوت؛ فالهواء يلزم المكان عند المصّ ويخلّي له ذلك عند دخول الماء؛ ولذلك إذا بالغ في مصّ القارورة و نفخها فقد تنكسر ليعاص المدد.

و الجماعة من المشائين لا يمكنهم إثبات مذهبهم في القارورة بمشاهدة الدخول بالنفخ والخروج بالمصّ؛ فإنّ إثبات ذلك عسير جداً.

ثمّ لو كان التخلخل بالمعنى الذي يدّعيه المشاؤون بزيادة المقدار من غير انضمام شيء لزم تداخل الأجسام؛ لأنّ العالم إذا كان كله ملاً لا خلا فيه؛ فإذا ازدادت مقادير أجسام كالماء الزائد مقداره زيادة عظيمة وقت طوفان مثلاً من غير أن ينضم إليه شيء من خارج ولا يلزم من زيادة مقادير أجسام نقصان^٢ مقادير أخرى مباينة لها من غير أن يكون هناك أسباب تقتضي التكاثف؛ ويلزم من ذلك تداخل الأجسام وذلك محال.

١. ن: الضرورة. ٢. ن: ب: لا يتغير.

٢. م: انفصال.

٣. م: بنقيد؛ القاموس: النقطة: الصوت.

و من جملة ما يُشنعُّ به على المشائين أنَّه لو كان التخلخل - كما ذكروه -
لكانت مادة^١ الخردلة تقبل مقادير السماوات والأرض^٢.

الثالث: القمقمة الصيّاحة إذا ملأناها ماءً وأحكمنا قدامها^٣، ثم وضعناها
في النار، فإذا تسخّنت تسخّناً شديداً فإنّها تنشقّ؛ وليس ذلك إلا لأنّ مقدار الماء
الذي كان في القمقمة ازداد مقداره؛ فانشقّت الأنية لذلك من غير أن يدخلها نار؛
فإنّه ليس فيها مكان لإفاش^٤؛ وما الذي ألجأها إلى الدخول في أضيق موضع من
شأنه أن يبرز عنه لا أن يدخل فيه؛ وكذلك الماء المخضخص يزداد مقداره من
غير مداخلة الأجزاء النارية والهوائية؛ فتعيّن أن يكون بزيادة المقدار بالتخلخل
والانبساط.

و ذلك الحركة، فإن كانت طبيعية وجب أن تكون إلى جهة واحدة دافعة
للقمقمة إلى تلك الجهة وليس كذا.

و كان أيضاً رفع القمقمة أهون من شقّها لكنها إلى جهات مختلفة فليست
طبيعية، ويمتنع أن تكون قسرية إذ لا قاسر هناك ولا مكان لإفاش^٥، فبقي أن
يكون بالتخلخل وهو المطلوب.

ولقائل أن يقول^٦؛ إذا كان علة الشقّ هو زيادة المقدار، فلا يخلو إمّا أن
يتقدم زيادة المقدار على الشق؛ أو يتقدم الشق على زيادة المقدار؛ أو يكونا^٧
معاً:

فإن تقدّم زيادة المقدار على الشق، لزم اجتماع زيادة المقدار مع صحة
القمقمة؛ فلزم تداخل المقدارين الأصغر والأكبر.

و إن تقدم الشق على زيادة المقدار، فلا تكون زيادة المقدار علة للشق
فيحتاج إلى علة أخرى تتقدم عليه فلا يحصل غرضكم من إثبات التخلخل.

٢. حكمة الإشراف، صص ٧٧-٧٨.

٣. ن، م: نقاش.

٤. همان.

١. ب: + الخروج.

٢. الفيدام: ما يشد به رأس القارورة.

٣. ن، م: نقاش.

٤. ب: يكونان.

وإن كان معه فلا علية.

و الأقسام الثلاثة باطلة.

قلت: علة الشق هو زيادة المقدار.

قوله: فيتقدم زيادة المقدار على الشق؛ فيجتمع مع صحة القمقمة؛ فيلزم

تداخل المقدارين.

قلت: التقدم هنا هو تقدم العلة على المعلول و هو ذاتي لا زماني و هما في

الزمان معاً؛ و هذا التقدم الذاتي لا يلزم منه تداخل أصلاً، بل ذلك إنما يكون إن لو كان التقدم زمانياً.

فإن قلت: إذا كان زيادة المقدار متقدماً على الشق، فوجوبه بعد وجوبه؛

فمع وجوب زيادة المقدار إمكان الشق؛ و ممكن الكون ممكن اللاكون؛ و مع إمكان لا كون الشق إمكان التداخل؛ و بيّن امتناعه.

و جوابه: ما مرّ في المغالطات و الخلأ؛ و نزيده وضوحاً، و هو أن إمكان

الشق لازم من ذاته و هو يجمع مع إمكان لا كونه؛ و كما أن وجوب زيادة

المقدار متقدم على إمكان الشق بالذات و لم يلزم منه تداخل، فكذا هو متقدم

على ما هو معه و هو إمكان لا كون الشق المجتمع مع إمكان الكون؛ و لا يلزم من

ذلك تداخل أصلاً. و سيأتي لهذا الكلام تنمة.

قال القدماء^١ الذين يمنعون وجود الهيولى البسيطة و الخلأ - و هم الذين

يقولون إن الجسم نفس المقدار - : إن الحرارة من شأنها تفريق الأجزاء؛

فالحرارة المسخنة للماء تحدث في أجزائه ميلاً إلى الافتراق؛ و الذي يشق

القمقمة هو ذلك الميل؛ فإذا مالت الأجزاء إلى التفريق مانعتها القمقمة؛ و الميل ذو

مدد و الخلأ ممتنع؛ و ليس هناك جسم لطيف بين تلك الأجزاء المائية المتفرقة؛

فعند ميل الأجزاء قسراً إلى التفريق و ضرورة عدم الخلأ، تنشق القمقمة؛ و

لا يلزم من ذلك تقدم التفريق على الانشقاق ليلزم منه التداخل؛ فإن الذي يلزم من

١. جمع بندي سخن سهروردي است در حكمة الاشراق، صص ٧٧ - ٧٨؛ المشارع، ص ١٣٥ تحت عنوان: «بحث و مقاومة».

ذلك تقدم علة الشق و هو الميل لا تقدم تفريق الأجزاء؛ و الميل يتقدم على تفريق الأجزاء؛ و حدوث الميل إنما يكون دفعة فيصيح تقدمه على الشق بالذات؛ بخلاف زيادة المقدار بالتخلخل؛ فإنه لا يحدث عند المشائين دفعة بل قليلاً قليلاً؛ لأن زيادة المقدار إنما وقع^١ بالحركة المستقيمة إلى غير النهاية؛ فلا يجعل المقدار الزائد إلا بعد زيادات غير متناهية؛ و يلزم بالضرورة أن يسبق التداخل الشق، و ذلك محال.

و إن قلتم: إن المقدار الأكبر ما حصل شيئاً فشيئاً؛ بل بطل المقدار الأول دفعةً و حصل الثاني دفعةً؛ فحصل المقدار الأكبر الثاني في المادة الأولى، إن كان من غير انبساطها بالحركة، بحيث يفضل عليها المقدار من^٢ جميع الجوانب، فيلزم وجود مقدار بلا مادة و هو محال؛ فيتعين أن تكون المادة متحركة إلى الانبساط إلى جميع أجزاء المقدار؛ و يتمتع وقوع الحركة في آن غير منقسم؛ فيلزم أن يكون قبل الزيادات الموجبة للشق زيادات بحركة لاتتناهي؛ فيحصل التداخل بالضرورة.

طريقة أخرى^٣ في إبطال التخلخل الذي يقول به المشاؤون: إننا إذا فرضنا هيولى خلعت مقداراً صغيراً^٤، و لبست مقداراً كبيراً^٥ بالتخلخل، بحيث صارت ضِعَفٌ^٦ ما كانت في الأول؛ فإذا قطعناها نصفين^٧، فكل واحد من النصفين مثل مقدار الجسم الأول؛ فلا يخلو إما أن يكون هيولى كل واحد من النصفين حادثة؛ أو أحدهما؛ أو لا يكون شيء^٨، سنهما حادثاً، إما بأن يكون كل واحد من هيولى النصفين هو بعينه هيولى النصف الآخر و هو محال، إذ لا يصير شيئان شيئاً واحداً؛ أو أن يكون هيولى كل واحد من النصفين جزءاً من الهيولى الأولى؛ و

١. ن، ب: في.

٢. ب: أصغر.

٣. المشارع: مثل.

٤. م: جازباً.

٥. م: وقع.

٦. المشارع، ص ١٢٥.

٧. ب: يسيراً.

٨. ن، ب: بنصفين.

الهيولي للمقدار^١ الأول قد كان لها كلية؛ فامتياز كل واحد من الجزئين عن الآخر وعن الكل لا يجوز أن يكون بالحقيقة إذ الحقيقة واحدة؛ ولا بالمقدار فإن مقادير الثلاثة واحد، لأن التقدير أن مقدار كل واحد من النصفين مثل الكل قبل التخلخل. وأما الامتياز بالمقدار من جهة أن أحدهما كان والآخر حدث^٢، غير جائز؛ لأن الأعراض التي كانت، زالت عن محلها^٣؛ فلا تميز محالها عن محال عرض حاصل الآن؛ لجواز أن يكون لِعرضين بطل أحدهما وحصل الآخر محله؛ وإذا بطل هذان القسمان فيتعين القسمان الآخران^٤ وهو أن يكونا حادثين أو أحدهما فقط؛ وعلى كلي التقديرين تكون حاصلة جديدة؛ فلا يكون - كما ذكره - تخلخلًا؛ بل حصول جسم آخر.

فالحاصل، أن التخلخل لو كان واقعاً - كما ذكره المشاؤون - لزم أحد الأمرين: إما أن تحصل الهيولي جديدة فلا يكون تخلخلًا؛ أو لا يمتاز الكل عن جزئه؛ وقسما التالي باطل فالمقدم مثله.

الحجة الثانية:^٥ إذا فرضنا جسماً مقدراً حيزه قبل التخلخل والتكاثف عشرة أذرع مثلاً، فلا شك أن الهيولي تمتد بامتداد ذلك الحيز؛ فإذا بطل المقدار الكبير وحصل بالتكاثف مقدار صغير بحيث ينقص من حيز مقدار عشرة أذرع، خمسة أذرع، فالمقدار نفسه لا يتحرك إلى النقصان؛ لأن المقدار ذاته لا ينقص، ولا لزم أن يكون مقدار واحد بعينه كبيراً وصغيراً وهو محال؛ بل يجب أن يبطل المقدار الأول بالكلية ويحصل مقدار آخر؛ فيجب أن يتحرك الهيولي من بطلان مقدار إلى حصول مقدار آخر؛ وإذا كان^٥ بطلان الشيء إنما يكون بعد وجوده فلا بد وأن يكون لذلك المقدار ثبات وتشخص.

و لا يجوز أن يكون ذلك البطلان والتبدل في جزء من المقدار بعد جزء

١. م. ب: المقدار. ٢. م: أحدهما كل والآخر جزء.

٣. ن. ب: - عن محلها. ٤. المشارع، ص ١٢٦.

٥. ب: - ويحصل مقدار آخر؛ فيجب أن يتحرك الهيولي ... إلى حصول مقدار آخر؛ وإذا كان.

آخر وهكذا يمتد امتداد الحركة الأينية، لكون الحركة الأينية تابعة^١ للتبديل المقداري؛ فإذا كان المقدار الأول واحداً فيكون له بطلان واحد، لأنَّ عدم أمر واحد لا يمكن أن يتجدد وهكذا المقدار الثاني والثالث و هلمَّ جرّاً يكون حصول كل واحد دفعة إلى أن ينتهي إلى المقدار الذي يستقر عليه التكاثر.

و يجب أن تكون المقادير التي بين الأول و الذي يستقر عليه التكاثر متناهيةً لانحصارها بين حاصرين.

و أمّا الحركة المكانية الذي للهيولي بمقدار ما نقص من حيِّز المقدار فتقبل القسمة الوهمية إلى غير النهاية.

و أمّا الأعداد المقدارية فلما كانت متناهية، فلا تخطو إمّا أن يحصل كل واحد من تلك المقادير ثم تتحرك الهيولي بعد ذلك إليه؛ أو تتحرك قبل حصوله؛ أو مع حصوله:

فإن تحركت الهيولي بعد حصول المقدار الأصغر إلى الحيِّز الأصغر، لزم حلول المقدار الأصغر في أقلّ ما كانت الهيولي منبسطة فيه من الحيِّز الأكبر، فيلزم بقاء الهيولي دون مقدار في زمان الحركة أو بطلانها و ذلك محال؛ هذا في التكاثر. و أمّا^٢ في التخلخل، فيلزم تجدد بعض الهيولي و مع جواز تجدد بعض الهيولي فلا يكون تخلخلا.

و إن تحركت الهيولي قبل حصول المقدار الأصغر إلى الحيِّز الأصغر فيلزم أن يكون في زمان حركتها إلى الحيِّز الأصغر أن يكون معها المقدار الأكبر و هو التداخل الذي بيَّن استحالة.

و إن تحركت المادة مع حصول المقدار الأصغر إلى الحيِّز الأصغر فحصول المقدار الأصغر يقع دفعة و الحركة لا يمكن وقوعها إلّا شيئاً^٣ فشيئاً؛ فهذا^٤ المقدار الأصغر لا يخلو:

١. م: واقعة. ٢. م: و ما.

٣. ن: الاشياء.

٤. ب: - المقدار الأكبر و هو التداخل الذي بيَّن استحالة ... شيئاً فشيئاً؛ فهذا.

إمّا أن يحصل في كل الهيولى ثم تتحرك الهيولى بعد ذلك إلى الحيّز الأصغر فيلزم أن يكون المقدار الأول كبيراً في نفسه ثم يصغر، وهو محال. وإمّا أن يكون المقدار الكبير الذي يكفيه الحيّز الأكبر يكفيه الحيّز الأصغر^١ عند حلوله فيه، وذلك محال.

أو يكون المقدار الكبير يحصل في بعض الحيّز وخليّ الحيّز الآخر عنها و يكون حكمه على ما ذكرنا.

فعلم بما ذكرنا بطلان التخلخل بالمعنى الذي ذكره المشاؤون.

و القدماء يزعمون أنّ الماء و المائعات إذا سخّناها يرى بالمشاهدة فيها فُرْجٌ؛ حتى إنك لو جمعت الأجزاء اجتمعت و المفروق للأجزاء إنّما هو الحرارة و ميل الأجزاء إلى الجهات المختلفة لتفريق القاسر.

و المشاؤون^٢ ذكروا أنّ التخلخل قد يكون بالقسر كتسخين النار الماء؛ و قد يكون بالطبع كالتخلخل الحاصل من انقلاب الماء هواءً فإنّه التخلخل الطبيعي للهواء؛ و بإزاء هذين التخلخلين تكاثف يقابله بالاعتبارين. ثم إذا زال القاسر تعود المادة إلى الحالة الأولى.

الفصل الثاني

في المزاج و توابعه^١

الأجسام تنقسم إلى ما يفعل في الأجسام و لاينفعل عنها و هي الأجسام السماوية؛ و إلى ما ينفعل عنها و هي الأجسام العنصرية؛ و «المزاج» لا يصح إلّا فيها.

و عرّفه الشيخ الرئيس^٢ بأنّه كيفية حادثة عن تفاعل الكيفيات المتضادة الموجودة في عناصر متصغرة الأجزاء ليماس أكثر كل واحد منها أكثر^٣ الآخر، إذا تفاعلت بقواها حدثت [عن] جملتها كيفية متشابهة هي المزاج. و الكيفية هيئة قارة لا يحوّج تصوّرُها إلى أمر خارج عنها و عن موضوعها^٤، من غير اعتبار التجربة.

و قوله: «حادثة من تفاعل الكيفيات المتضادة»، يخرج عنه بعض أنواع الكيف.

و «التفاعل» كسر كل واحد منها كيفية الآخر؛ و ذلك لا يتم إلّا بتصغّر

١. بيشتر مطالب اين مبحث برگرفته است از طبيعيات الشارع، ص ١٣٨: طبيعيات التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، ص ٣٣٥.

٢. الشفاء، الطبيعيات، الحيوان، مقاله ١٢، فصل ٢، ص ١٩٢.

٣. ب (در هر دو مورد): أكبر. ٤. نسخه ها: في؛ الشفاء: عن.

٥. م - و عن موضوعها.

الأجزاء، لأنَّ امتزاجات العناصر إنَّما يكون بتفاعلها؛ فإنَّه لو لا التفاعل لكان ذلك تركيباً لا امتزاجاً؛ فإنَّ الفرق بين الامتزاج و التركيب إنَّما يكون بالتفاعل، و التفاعل يكون بالتماس، و التماس إنَّما يكون بالسطوح، و تلك السطوح كلَّما كانت أكثر كان التماس أكثر، فيكون التفاعل لذلك أكثر؛ و تكثير السطوح إنَّما يكون بكثرة الأجزاء المتصغرة.

و قوله: «إذا تفاعلت بقواها»، أي بصورها النوعية؛ و «القوة» هي مبدأ التأثير في آخر من حيث إنَّه آخر.

و هذا التعريف للقوة يعمُّ الصور و الكيفيات، إلَّا أنَّ المراد هاهنا إنَّما هو الصور لا الكيفيات؛ فإنَّها تبطل عند الامتزاج و يحدث بدلها كيفية متوسطة؛ و الصور النوعية لاتبطل، إذ لو بطلت و حصلت بدلها صور أخرى لزم فساد البسائط، و تصير بذلك أجساماً أخرى غير البسائط الأولى؛ فلان تكون حينئذ أجزاء ذلك الممتزج و لا يكون الممتزج حاصلاً من امتزاجها؛ لكن التقدير أنَّه امتزاج منها؛ هذا خلف.

و قوله: «حدثت كيفية متشابهة»، إنَّما وجب تشابهها في جميع ما يفرض أجزاء البسائط، لأنَّ كل واحد من تلك الأجزاء التي للمركب يمتاز بحقيقته عن ذلك الجزء الآخر؛ فيجب أن تكون الكيفية القائمة بجزء غير تلك الكيفية القائمة بذلك الجزء الآخر؛ و جميع تلك الكيفيات القائمة بتلك الأجزاء متساوية في الحقيقة النوعية، فتكون الكيفيات المزاجية لأجل ذلك متشابهة.

و «التشابه» أن لاتختلف الكيفيات في أجزاء الممتزج بأن يكون بعضها أشدَّ حرارة من بعض، و كذا باقي الكيفيات؛ فإنَّه إن اختلف ذلك كان تركيباً لا مزاجاً؛ فهذه الكيفية الحاصلة بالفعل و الانفعال هي المزاج و ذلك الاجتماع هو الامتزاج.

و التشابه المذكور في الكيفية إنَّما هو بالنسبة إلى الملامس^١، و التوسط إنَّما هو وسط بين الأضداد؛ فتكون الكيفية مستتخنة بالقياس إلى البارد و

مستبردة^١ بالقياس إلى الحار.

و يرد على التعريف إشكالات:

منها، قوله: «تفاعل الكيفيات»، والتفاعل إنما يكون بالصور^٢ لا بالكيفيات. ومنها، أن الضدين بينهما غاية الخلاف، والمزاج ينقسم إلى أول وهو المجتمع من العناصر، وإلى ثان وهو المجتمع من المركبات، كالفضة الحاصلة من تفاعل الزبيق والكبريت المركبين؛ وكيفية المركب لا تكون في الغاية، فيخرج المزاج الثاني عن الحد.

ومنها، أن الألوان والأشكال والطعوم والروائح تدخل في التعريف فيصدق عليها.

والأولى أن يعرف المزاج بأنه «كيفية ملموسة تحصل في الجسم المركب من العناصر المتضادة الكيفية، إذا انكسر كيفية كل واحد منها بطبيعة الآخر»، ولا يشترط بالضدين غاية الخلاف.

ويجب أن تعلم أن العناصر الأربعة إذا اختلط بعضها ببعض وكسر كل واحد منها من كيفية الآخر يسمى هذا الكسر «تفاعلاً»، والتفاعل لا يحصل إلا إذا كان بين تلك العناصر مماسة؛ والنار إذا سخنت جرمًا متوسطًا بينها وبين آخر بعيداً عنها، فلا شك أنها تسخن البعيد أيضاً بمماسة.

و ذكر الشيخ في الشفاء^٣ أنه يجوز أن تكون أجسام تفعل في أجسام لا بالملاقاة؛ ولا يمكن أن يقيم أحد برهاناً على امتناعه؛ فإن الجسم المضىء بذاته والمستنير الملوّن، له أن يفعل فيما يقابله من الأجسام - إذا كانت تقبل الشئ قبول البصر ويكون بينهما جسم لا لون له - صورةً مثل صورته، لم يفعل فيه شيئاً لشفيفه^٤، فهو غير قابل الأثر.

١. ن، ب: الكيفية تستخن بالقياس إلى البارد وتستبرد.

٢. م: للصور.

٣. الشفاء، الطبيعيات، النفس، مقاله ٣، فصل ٧، ص ١٢٨.

٤. الشفاء، همان: «إن من شأن الجسم المضىء بذاته والمستنير الملوّن أن يفعل في الجسم

ثم ذكر في فصل «حقيقة المزاج» أَنَّ الفعل و الانفعال لا يتمَّ إلَّا بالتماسة. و تصدَّى لإقامة البرهان على ذلك؛ و خالف ما ذكره في الأول من إنَّه قد يكون لا بالملاقاة.

و كيف يمكنه الحكم بذلك و هو يشاهد إسخان الشمس الأرض و الهواء القريب منها لا^١ بالتماسة؛ و لا تسخَّن ما يماسها من الأفلاك و لا ما قرب منها، لعدم قبولها للسخونة و الإضاءة لإشقيقتها؛ فلا ينبغي أن يجزم بأنَّ الفعل و الانفعال لا يتمَّ إلَّا بالتماسة؛ هكذا ذكره فخر الدين^٢.

و فيه نظر؛ فإنَّ مراده بأنَّ الفعل و الانفعال لا يتمَّ إلَّا بالتماسة الفعل و الانفعال المختصَّ بالمزاج؛ فإنَّه لا محالة لا يتمَّ إلَّا بالتماسة. و أمَّا الفعل و الانفعال الذي ليس فيه مزاج فإنَّه لا يحتاج إلى التماسه، كإضاءة الشمس و تسخين النار، فلا يحتاج إلى التماسه، فلا تناقض بين الكلامين.

ثم^٣ إنَّه إذا تلاقت العناصر، انكسر كيفية كل واحد منها بكيفية الآخر، فيكون هناك ثلاثة أمور: الكاسر و المنكسر و الانكسار.

أمَّا المنكسر، فهو موضوع الكيفية لا نفس الكيفية، فإنَّ الكيفية، الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد و النقص.

و أمَّا الكاسر^٥، فهي^٤ الصور النوعية التي هي^٧ مبادئ الكيفيات لا نفس

→

- الذي يقابله، إذا كان قابلاً للشبح قبول البصر و بينهما جسم لا لون له - تأثيراً هو صورة مثل صورته، من غير أن يفعل في المتوسط شيئاً، إذ غير قابل، لأنَّه شفاف».

١. م: لا.

٢. ن، ب: إلَّا م: - إلَّا: استنباط از عبارت المباحث المشرقية: لا، «الشمس تسخَّن الأرض ... مع أنَّها لاتضيء الأجسام التي تتوسط بينها».

٣. المباحث المشرقية، ج ٢، باب ٢، فصل ١، ص ١٥٨.

٤. از اينجا نيز برگرفته است از المباحث المشرقية، همان، ص ١٥٩.

٥. ن: للكاسر.

٦. م: فهو.

٧. ن: هي.

الكيفيات؛ لأنَّ انكسار كيفية كل واحد من العنصرين المتضادين بالآخر، إن^١ كانا معاً؛ فالكاسر لكيفية كل واحد منهما هو كيفية الآخر؛ و العلة يجب تقدُّمُها على المعلول^٢، لكن وجود الانكسارين معاً، فيكون وجود الكاسرين عند وجود الانكسارين معاً؛ و يلزم من ذلك أن تكون الكيفيتان المتضادتان موجودتين على صرافتهما مع^٣ انكسارهما، و ذلك محال.

و أمّا إذا سبق انكسار أحدهما على انكسار الآخر، لزم أن يكون المكسور مغلوباً بالكلية؛ فلا يعود كاسراً للآخر بعد مغلوبيته لكاسره؛ و ذلك يكون فساداً لا مزاجاً؛ فعلم من هذا أنَّ الكاسر إنّما هو الصور النوعية لا الكيفيات.

فإن قلت: إنّ الماء الحار و البارد بالفعل إذا اختلطا، فقد انكسر البارد بالحار، مع أنّه لا صورة للماء الحار هي مبدأ لحرارته لتجعل^٤ كاسرة لبرودة الماء؛ فيكون الكاسر لبرودة الماء هو نفس الكيفية الحارة الموجودة في الماء الحار.

و الجواب: إنّ المحرّك إذا حرّك حركة مكانية قسرية فإنّه لا يفيد بالقسر الحركة فحسب، بل يفيد مبدأ الحركة محفوظاً في جميع زمان الحركة؛ فيجوز أن يكون هاهنا كذلك، فيكون المبدأ للحرارة في الماء هو صورة النار. و هذا فيه نظر.

و أمّا الانكسار فهو زوال تلك الكيفيات الصرفة التي كانت في البسائط^٥. و بعض الحكماء^٦ زعم أنَّ العناصر^٧ إذا امتزجت و انفعل بعضها عن بعض، خلعت صورها الخاصة بها و لبست صورةً أخرى بدلها؛ فيصير لها عند

١. م: - إن.

٢. المباحث المشرقية؛ و العلة واجبة الحصول مع المعلول.

٣. نسخه ها: على؛ نسخه بدل ن: مع. ٤. م: الحار هي الحرارة فتجعل.

٥. پایان كلام منقول از فخر رازی در المباحث المشرقية، صص ١٥٩ - ١٦٠.

٦. این بخش نیز برگرفته است از المباحث المشرقية، همان، صص ١٦١ - ١٦٥.

٧. المباحث المشرقية؛ و من الناس من زعم أنَّ البسائط.

ذلك صورة واحدة و هيولى واحدة.

ثم اختلف هؤلاء بعد ذلك: فبعضهم زعم أنَّ تلك الصورة خارجة عن صور العناصر الأربعة متوسطة بين الصور المتضادة.

و منهم من جعلها صورة أحد الأنواع الواقعة في الخارج.
و أبطل صدور المشائين هذا المذهب بوجوه^١:

منها: ما ذكرناه أنَّ هذه الصور النوعية لو فسدت و صارت أجساماً أخرى غير هذه الأجسام لزم أن لا يكون المركب متمزجاً^٢ من تلك الأجزاء، و التقدير امتزاج المركب منها.

الثاني: لو جاز فساد صور العناصر فإمّا أن يكون فساد كل واحد من تلك الأجزاء مقارناً لفساد^٣ الجزء الآخر منها، أو يكون فساد كل واحد سابقاً على فساد الآخر؛ و الأول يقتضي أن تكون صورتان موجودتين حالة كونهما مفسودتين، لكون فساد كل واحد معلولاً لوجود الجزء الآخر و هو محال؛ و الثاني يقتضي أن يكون أحدهما مفسيداً للآخر؛ فإن عاد الآخر و أفسد الجزء السابق صار الفاسد مفسيداً لمفسده، و هو محال؛ و إن لم يفسده فلا تكون صور العناصر باطلة بالكلية.

الثالث: إنّنا إذا قطرنا قطعة من لحم بالقرع و الأنبيق^٤ فإنه يقطر منها جزء مائي، و يبقى في^٥ أسفل القرع جزء أرضي رمادي غير قاطر؛ فلاتخلو تلك الأجزاء التي كانت في المركب [أن لا تختلف في استعداد التقطر أو تختلف]^٦، فإن لم تختلف في استعداد التقطر^٧ و جب أن يكون الكل قاطراً أو غير قاطر و ليس

١. المباحث الشرقية: ويدلّ على فساد هذا القول أمران.

٢. ن، ب: الممتزج مركباً.

٣. ب: بالفساد.

٤. قرع و أنبيق: ظروف كدويي شكل برأى تقطير مايعات (فرهنگ مبین).

٥. م: من.

٦. ع (نسخه بدل): + أن لا يختلف في استعداد أو التقطر أو يختلف.

٧. ب: - فإن لم تختلف في استعداد التقطر.

كذلك؛ وإن اختلفت الأجزاء في استعداد التقطر فذلك الاختلاف إما أن يكون بنفس الماهية، أو بما هو داخل فيها، أو بما هو خارج عنها.

فهذا القسم الثالث، إما أن يكون ذلك الخارج لازماً لتلك الأجزاء فيلزم أن تكون ماهيات الأجزاء مختلفة؛ لأنّ الأشياء المختلفة في القوام مختلفة بالماهية؛ وإن لم يكن لازماً فيمكن أن يوجد أجزاء ذلك المركب بدون الخارج الذي بسببه صار لكل واحد منها صفة ليست للآخر؛ ويلزم من ذلك أن يكون اللحم إما أن يقطر كله، أو لا يقطر منه شيء؛ فيتعين صحة القسمين الأولين وهو اختلاف أجزاء المركب بالحقيقة، وهو المطلوب.

[أقسام الأمزجة]

و أما أقسام الأمزجة فهي تسعة:

لأنّ الكيفيات الأولى للأركان التي^١ باعتبارها صحّ الفعل و الانفعال في هذا العالم^٢ لما كانت أربعة - وهي الحرارة و البرودة و الرطوبة و الجبوسة - كانت المزاجات مركبة منها، فلاتخلو إما أن تكون مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج متساوية متقاومة و المزاج كيفية متوسطة بينها، أو لا.

و الأول، هو المعتدل الحقيقي. و الثاني، هو الخارج عن الاعتدال الحقيقي.

أما المعتدل الحقيقي فقد ذكر الشيخ الرئيس في كتاب^٣ القانون أنّ المعتدل بهذا المعنى لا وجود له في الخارج أصلاً؛ لأنّ البسائط المجتمعة في الجسم المركب إذا تساوت مقادير الكيفيات فيه، فإن مال المركب إلى حيّز أحد بسائطه فيكون ترجيحاً من غير مرجح، و هو محال؛ وإن لم يميل إلى حيّز معين - مع كون الميل الطبيعي الذي لكل واحد من تلك البسائط لا يعوقه عنه عائق قسري - فيلزم رجوع كل واحد من بسائطه إلى حيّزه الطبيعي؛ و إلّا لصار المطلوب بالطبع^٤ متروكاً بالطبع دون العائق، و هو محال.

١. همه نسخها: الذي.

٢. م: - العالم.

٣. ن: الكيفيات.

٤. ب: بالطبيعي.

و ذكر في المقالة الثالثة من طبيعيات النجاة^١ أنَّ المركب إذا كان تركيبه من بسيطين متساويي القوى أمكن وجوده، و لا يمكن أن يتركب من بسائط متساوية القوى فوق اثنين.

و ذكر في الشفاء في المقالة الرابعة من الفن الأول من الطبيعيات^٢ أنَّ المركب إذا تركب عن ثلاثة من البسائط، فإن كان فيها ما هو غالب، فحيّز المركب هو حيّز الغالب؛ و إن لم يكن فيها ما هو غالب، بل كانت قوى الثلاثة متساوية، غلب البسيطان اللذان جهتهما واحدة بالنسبة إلى الموضع الذي يكون فيه التركيب، و يحصل المركب في أقرب الحيّزين^٣ اللذين فيه التركيب. و الحق ما ذكره في القانون.

و أمّا ذكره في النجاة و الشفاء فإنّما ذكرهما على سبيل التقدير، على معنى أنَّ هذا المحال لو وجد - كيف كان - يكون الحكم فيه^٤؛ و برهانه^٥ أنَّه لا يجوز أن يتركب الجسم عن بسيطين متساويين في الكيفية لبقائه بلا حيّز؛ إذ حصوله في حيّز دون حيّز ترجيح من غير مرجّح.

و ذكر فخرالدين أنَّه يُشبه أن يكون الحق هو جواز التركب^٦ عن البسائط المتساوية القوي؛ إلّا أنَّه لا يستمر^٧ بقاؤه، لغلبة البعض على البعض الآخر فيتخلل بذلك سريعاً.

فالموجود من الأمزجة هو المركب من العناصر الأربعة^٨ الخارج عن الاعتدال الحقيقي؛ و هو إمّا مفرد أو مركب؛ لأنّ الخروج عن الاعتدال إمّا أن

١. النجاة، مقالة ٣، فصل ٣، ص ١٣٤.

٢. الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، مقالة ٤، فصل ١١، ص ٣١٢. شهرزوري آنجه راکه از قول ابن سینا آورده است از طریق فخر رازی است.

٣. م: الحدين.

٤. المباحث المشرقية: لو وجد هذا المحال فكيف الحكم فيه.

٥. نسخه ها: برهان.

٦. نسخه ها: التركيب؛ المباحث المشرقية: التركب.

٧. م: به. ٨. ن: - الأربعة.

يكون في كيفية واحدة أو في كيفيتين.

فالأول، وهو المفرد، أربعة أقسام: الحار والبارد والرطب واليابس؛ لأنّ الاعتدال إذا فرضناه حاصلًا في الرطوبة واليبوسة، فتكون الغلبة إمّا للحرارة أو للبرودة؛ وإن فرضنا الاعتدال حاصلًا في الحرارة والبرودة، فيكون الخروج والغلبة إمّا للرطوبة أو لليبوسة؛ فهذه أربعة أقسام.

والثاني، وهو المركب الخارج عن الاعتدال في كيفيتين، فهو أربعة أقسام أيضاً: الحار الرطب، والحار اليابس، والبارد الرطب، والبارد اليابس؛ لأنّ إذا فرضنا أنّ الحار غالب فالغالب معه إمّا الرطوبة أو اليبوسة؛ وإن فرضنا البارد غالباً فالغالب معه إمّا الرطوبة أو اليبوسة؛ فهذه أربعة أقسام أخرى؛ فمجموع الأمزجة الخارجة عن الاعتدال ثمانية مقابلة للمزاج المعتدل الحقيقي.

وهاهنا قسم ثانٍ من المعتدل - خارج عن الاعتدال الحقيقي و عمّا يقابله، يستعلمه الأطباء في مباحثهم - هو المعتدل المشتقّ لا من «التعادل» وهو التساوي، بل من «العدل» في القسمة، وهو أن يكون المركب الممتزج قد توفّر عليه من البسائط بكمياتها^١ وكيفياتها القسط^٢ اللائق به^٣؛ فيكون مزاج القلب حاراً يابساً والدماغ بارداً رطباً، هو الاعتدال الذي ينبغي له؛ وكذا كون الأسد حاراً يابساً والحية كذلك؛ وما لا يتوفر عليه ذلك القسط^٤ يسمى بالخارج^٥ عن الاعتدال، وهو ما يقابل المعتدل الطبي.

والمعتدل بالمعنى الطبي^٦ إمّا أن يكون نوعياً أو صنفياً أو شخصياً أو عضوياً؛ وكل واحد من هذه الأقسام الأربعة إمّا أن يكون اعتداله بالنسبة إلى الخارج أو بالنسبة إلى الداخل.

١. م: - بكمياتها. ٢. م: البسيط.

٣. پاين مطالب منقول از الباحث المشرقة، همان، صص ١٦١ - ١٦٥: مطالب بعدی بر گرفته است از شرح ابن کمونه بر التلویحات، صص ٢٣٨ - ٢٣٩.

٤. م: البسيط. ٥. ب: الخارج.

٦. ب: - و المعتدل بالمعنى الطبي.

فأما الاعتدال النوعي الذي يكون بالنسبة إلى الخارج، فهو الاعتدال الذي يكون لمزاج الإنسان^١ بالنسبة إلى سائر أنواع الحيوانات؛ و له طرفا إفراط و تقريط، متى خرج عن كلي الطرفين بطل ذلك المزاج عن أن يكون مزاج النوع الإنساني.

و أما الاعتدال النوعي الذي يكون بالنسبة إلى الداخل فهو الذي يكون واسطة بين طرفي الاعتدال النوعي؛ و وجوده إنما يكون في أعدل شخص من أعدل صنف من ذلك النوع.

و أما الاعتدال الصنفي الذي يكون بالنسبة إلى الخارج، فهو الاعتدال الذي يكون لصنف من أصناف النوع، كالمزاج الذي يكون لسكان إقليم؛ فإن لأهل كل إقليم مزاجاً خاصاً يوافقهم هواء ذلك الإقليم؛ و له طرفا إفراط و تقريط، متى خرج عنهما بطل مزاج ذلك الصنف.

و أما الاعتدال الصنفي الذي يكون بالنسبة إلى الداخل، فهو الواسطة بين طرفي الاعتدال الصنفي؛ و يوجد ذلك في شخص يكون أعدل أشخاص ذلك الصنف.

و أما الاعتدال الشخصي الذي يكون بالنسبة إلى الخارج، فهو المزاج الذي ينبغي أن يكون لشخص معين من الأشخاص حتى يكون موجوداً صحيحاً و له طرفا إفراط و تقريط، متى خرج ذلك الشخص عنهما بطل مزاجه.

و أما الاعتدال الشخصي الذي يكون بالنسبة إلى الداخل، فهو المزاج إذا حصل لشخص من الأشخاص كان على أفضل أحواله؛ و هو واسطة بين طرفي الاعتدال الشخصي الذي يكون بالنسبة إلى الخارج.

و أما الاعتدال العضوي الذي يكون بالنسبة إلى الخارج، فهو المزاج المختص بكل عضو من أعضاء البدن و به يخالف غيره من الأعضاء؛ و له طرفا إفراط و تقريط، متى خرج عنهما بطل مزاج ذلك العضو.

و أما الاعتدال العضوي الذي يكون بالنسبة إلى الداخل، فهو المزاج الذي

١ م :- بالنسبة إلى الخارج؛ أو بالنسبة ... فهو الاعتدال الذي يكون لمزاج الإنسان.

إذا كان حاصلًا للعضو كان على أفضل أحواله؛ وهو الوساطة بين طرفي الاعتدال العضوي بالنسبة إلى الخارج؛ فهذه ثمانية أقسام للمعتدل الطبي. وأما الخارج عن هذا الاعتدال وعن الاعتدال الحقيقي أيضاً، فيكون على ثمانية أقسام، كما مرّ في الأقسام الثمانية الخارجة عن الاعتدال الحقيقي؛ كل ثمانية تقابل ما بإزائها من المعتدل بأحد المعنيين^١. وهذا البحث عن المعتدل الطبي، والخارج عنه، يتعلق بالطب وكذلك باقي بحوث المزاج؛ والأول يتعلق بالحكمة.

واعلم أنّ التأثير إذا اشتدّ من أحد العنصرين في الآخر حتى أبطل نوعه، فيسمى ذلك «فساداً» في نوع المغلوب، و«كوناً» في نوع الغالب، إن أحالت ذلك العنصر إلى نفسها، كالنار المُحيلة للهواء إلى جوهرها.

وقد يكون «الكون» في ثالث، كإحالة النار الماء إلى جوهر الهواء. وأما مَنْ ظنَّ أنّ الحارَّ والبارد إذا اجتمعا تبقى حرارة الحارَّ وبرودة البارد مكسورة السورة، أو^٢ إذا اجتمع الحارَّ والبارد يكون في كل واحد منهما حرارة وبرودة، فهو ظنٌّ كاذب؛ لأنَّ الحرارة والبرودة لا يجتمعان في محل واحد لخصيتيهما؛ بل الكيفيتان تبطلان وتحصل كيفية بسيطة أخرى من المفارق، متوسطة متشابهة هي غير الطرفين بالنوع؛ وكذا الحكم في جميع المتوسطات.

ولا يعنون بقولهم: إنّ الحرَّ قد اشتدّ في هذا المحل أنّ الحرارة الأولى بقيت وانضم إليها حرارة أخرى، ولا أنّ الموضوع يشتدّ في حرارته؛ فإنَّ الحرارتين لا يجتمعان ولا الموضوع يشتدّ في الحرارة؛ بل معناه أنّ كيفية بطلت وحصلت كيفية أخرى من المفارق أقوى منها.

وجماعة^٣ من الناس لم يميّزوا بين ما يحصل بتوسط المزاج وبين نفس المزاج؛ فظنّوا أنّ الطعوم والروائح والألوان والشكل مزاج، وأنت فقد عرفت أنّ

١. پایان کلام برگرفته از ابن کمونه، ص ٣٣٩.

٢. المشرح، ص ١٢١.

٣. م. و.

المزاج كيفية ملموسة، و لا شيء مما ذكرنا بملمس، فليس المزاج، شيئاً مما ذكرنا.

و بيان الكبرى أن هذه الأشياء من حيث هي طعوم و روائح و ألوان و غيرها غير ملموسة، و إن كانت ملموسة من حيث المحل.

و التأثير الصادر من الجسم الممتزج قد يكون من نفس المزاج، كتأثير الأدوية و غيرها؛ و قد يكون التأثير بقوة تتبع المزاج، كتأثير المغناطيس و الكهرباء في جذب الحديد و التبن. و قد يسمون هذا القسم «التأثير بالخاصية»؛ و لما رأينا الأفيون يبرد تبريداً أشد من تبريد الماء البسيط - مع كون الكيفيات الأربع في الممتزج مكسورة السورة، و في البسائط أتم و أقوى - فيكون ذلك لقوة أخرى تسري إلى الممتزج من الواهب.

و ليس وجود الخاصية موقوفاً على تحقق المزاج، فإن شعاع الشمس له من الخاصية المؤثرة في عين الأعشى و في النبات و الحيوان ما لا تؤثره النار؛ فالحق أن المزاج و جميع القوى البدنية و الجسمية قوى روحانية سارية فيها من الروحانيات، تفعل في بعض الأجسام بحسب مناسبات موجودة هناك، لا سبيل للبشر إلى الاطلاع عليها، ما دامت في هذا العالم.

ثم التأثير إذا لم يكن بالمزاج، فإن تقدم على المزاج فهو كتأثير العناصر؛ و إن تأخر عن المزاج و تبعه، فإن كان تأثيره على وتيرة واحدة فهو الخاصية التي ذكرناها؛ و إن كان التأثير على وتأثر فهو التأثير بالقوة النفسانية.

و النوع قد يحتاج إلى أمزجة عدة، كالإنسان المركب من الأعضاء الآلية، كالرأس و القلب و الرجل؛ و كل واحد منها يتركب من الأعضاء المتشابهة، كاللحم و العظم و العصب؛ و المتشابهة تتركب من الأخلاط؛ و الأخلاط من الأغذية؛ و الأغذية من العناصر الأربعة؛ فالأغذية هو المزاج الأول؛ و الأخلاط هي المزاج الثاني؛ و تركيب المتشابهة من الأخلاط هو المزاج الثالث؛ و تركيب

الأعضاء الآلية من المتشابهة هو المزاج الرابع؛ و المزاج يُعدّ الممتزج^١، لحصول شيء من الواهب فيه.

تنبيه

و أنت فقد عرفت أنّ الصور الجرمية و النوعية التي أثبتوها للعناصر لا وجود لها في الخارج؛ و أن التفاعل الواقع في العناصر إذا كان بسبب تلك الصور عندهم، فإذا لم توجد الصور لم يصح أنّ التفاعل إنّما يكون بها؛ فلم يبق في العناصر سوى الكيفيات الأربع التي تشتت و تضعف؛ فالمزاج كيفية مترسطة حاصلة بين الكيفيات المتضادة الموجودة في عناصر متصغرة الأجزاء متشابهة في جميع الأجزاء.

و إذا كانت النار التي عند الفلك لا يستنزلها قاسر - و هي غير متحركة بالطبع - إلى محل الممتزجات فلا تكون جزءاً منها؛ و أنت تشاهد^٢ آثار النير الأعظم في الإضاءة و التسخين^٣، و كذا باقي السيارات و الثوابت؛ إلا أنّ تأثير الشمس أعظم و أظهر؛ و لولاه ما صبح كوّ و لا فساد؛ إذ لو لا تسخينه ما صعد من الأبخرة و الأدخنة شيء و ما صعد من المركز نحو المحيط شيء و لم يتكون نبات و لا حيوان و لا تحرك متحرك و لا حدث ليل و لا نهار و لا فصول و لا مزاج. فحدوث جميع الأشياء التي في عالمنا - سواء كانت في باطن الأرض أو على ظهرها أو الجو الأدنى أو الأقصى - إنّما هو بسبب شعاع هذا النير الأعظم و الفلك الأكرم و السلطان الأنور و الكوكب الأزهر سيّد^٤ عالم الطبيعة و وجهة الله الكبرى؛ و هو للعالم وجه و عين و قلب و روح، و هو علة المزاج و التركيب.

و عرفت أنّ العناصر ثلاثة: الأرض و الماء و الهواء؛ فإذا امتزج لطيف التراب بالماء و تخلّل بينهما الهواء الحار و أشرقت عليها الأشعة الكوكبية لاسيما الشمس، فعل فيها هذا الشعاع بالخاصية التي فيه بحسب استعداد

١. ن. ب: المزاج بعد المزاج.

٢. ن. ب: فتشاهد.

٣. ن: التسخير.

٤. ن. ب: سند.

المواد؛ و أثر في كفيّاتها بمعاونات الجواهر العقلية الذي هذا الشعاع كالآلة لها؛ فجعلت كفيّاتها؛ و أفاض المفارق كيفية متوسطة متشابهة هي المزاج؛ فهذا القدر من الإيمان و الرمز كاف لمن له ذكاء و فطنة و وقوف على الأسرار الإلهية. و اعلم أنّ القوة المسخّنة أو المبرّدة أو غيرهما يكون تأثيرها في المحل الأصغر أقوى من تأثيرها في المحل الأكبر؛ و لهذا السبب إذا كانت القوة المسخّنة مقتصرة التأثير على الظاهر يكون تأثيرها قوياً؛ فإذا استولت القوة على ظاهر الجسم و باطنه انتشرت القوة، فضُغف التأثير، لزيادة^١ محل التأثير، مع بقاء تلك القوة الأولى^٢ كما كانت؛ فإذا كان في الجسم الذي غلب عليه قوة مسخّنة أو مبرّدة أحدهما فتأثير القوة الأولى^٣ التي كانت حالة في الجسم^٤ ضعيفاً، لكبر المحل؛ فإذا استولى الضد على الظاهر تقوى تلك القوة في الباطن، لصغره و اجتماعها فيه بعد الانتشار.

و علّل بعضهم اشتداد الأثر في الباطن عند غلبة الضد على الظاهر، بأنّ الضد يهرب من ضده فينتقل من الظاهر إلى الباطن، فتقوى الحرارة في الباطن عنده غلبة البرد على الظاهر و بالعكس؛ فإنّ أجواف الحيوانات و باطن الأرض يكون في الشتاء حاراً و في الصيف بارداً؛ لما ذكرنا من علة الهزيمة و الانتقال؛ و أنت فقد عرفت أنّ الأعراض لا تنتقل من محل إلى محل.

ثمّ إنّ التمثيل بالأجواف و باطن الأرض ليس بصحيح؛ لأنّه ليس في أجواف الحيوانات قوة مبرّدة بل مسخّنة؛ و باطن الأرض ليس فيها قوة مسخّنة، لبرودتها في طبيعتها.

فإن قلت بأنّ أجزاء جسمانية حارة تميل إلى الباطن و تلتجئ إليه عند اشتداد الضد على الظاهر، فتكون هذه مسألة أخرى غير ما نحن فيه؛ لأنّ كلامنا في القوة المسخّنة أو المبرّدة، لا في الأجسام الملتجئة إلى الباطن بسبب من

١. ن: لزيادة.

٢. ن: لا زيادة.

٣. ن: ب: في ذلك الجسم فيه.

٤. ن: ب: الأولى.

٥. ب: - عند.

الأسباب السماوية؛ فباطن الأرض يجوز أن تعلل البرودة فيها بالطبيعة؛ لأنَّ طبيعتها البرودة.

و أما برد باطن الأجواف، فلايجوز أن يعلّل بانحصار قوة مبرّدة، بل يعلّل برد الأجواف بانتشار قوة مسخّنة و بانفتاح المسام.

و اعلم^١ أن كل واحد من البسائط العنصرية في حالة كونه جزءاً من الجسم المركب يسمى بـ«الأسطقس»، كالأرض التي هي جزء للمركبات العنصرية.

و كل واحد منها إذا استحال إلى شيء يسمى «عنصره»، كالهواء إذا استحال سحاباً و البخار ماءً.

و إذا قسناه إلى مجموع عالم الكون و الفساد يسمى «ركنه».

خاتمة الفصل

في ذكر بعض الأفعال و الانفعالات المنسوبة إلى الكيفيات الأربع التي تكوّن بها المزاج^٢

و هذه الكيفيات الأربع لها أفعال و انفعالات مشتركة في جميع الأجسام؛ فمنها، ما يكون للفاعلتين.

و منها، ما هي للمتفعلتين.

أما التي للفاعلتين:

فمنها، ما هو منسوب إلى الحرّ.

و منها، ما هو منسوب إلى البَرْد.

١. المشارع، ص ١٢٢.

٢. مطالب اين بخش برگرفته است از المشارع، ص ١٢٤ تحت عنوان: «فصل قد ذكر في الكيف أفعال و انفعال»؛ الشفاء، الطبيعيات، فن ٢، مقالة ١، فصل ٥ - ٧، صص ٢٢١ - ٢٣٣؛ المباحث المشرقية، ج ٢، ص ١٦٥ به بعد.

و منها، ما هو منسوب إليهما جميعاً.
فمن الأفعال المنسوبة إلى الحرّ التبخيرُ و التدخين:
فالتبخير، هو تحريك الأجزاء الرطبة متحلة من الجسم الرطب إلى فوق
بالتبخير.

و التدخين مثله، إلاَّ أنَّه للأجزاء اليابسة.
و مادة التبخير مائية و مادة التدخين أرضية.
و من ذلك التصعيد و التقطير، فهو نظير التبخير و التدخين إلاَّ أنَّهما في
الاستعمال مختصان بالأمر الصناعي، فإنَّ التصعيد إنّما يختص بالأجزاء
اليابسة، و التقطير بالأجزاء الرطبة؛ و يخالف التقطيرُ التبخيرُ باعتبار آخر و هو
أنَّه إنّما يسمّى «تقطيراً» بالنسبة إلى تحصيل مائية، فإنَّه لو صار بخاراً و
لم يتقطر ما سمي تقطيراً^١.

و ممّا يتعلق بالحرّ الطبخُ و الشَيُّ^٢ و النُّضج و النهوة.
أمّا الطبخ، فالفاعل له حرارة رطبة مخلطة^٣ تعطي الشيء رطوبةً و تحلّل
منه رطوبة، إلاَّ أنَّه تعطيه من الرطوبة أكثر ممّا تحلّل منه؛ لأنَّ رطوبته
(الطبيعية)^٤ تتحلّل^٥ من ظاهره أكثر ممّا تتحلّل من باطنه.
و أمّا الرطوبة الغريبة الذي يقبلها المطبوخ، فظاهره يقبل أكثر ممّا يقبل
باطنه.

و الطبخ إنّما يصحّ فيما فيه رطوبة، فإنَّ التراب لا يطبخ و لا يصح الطبخ في
الرطوبة المحضة، كالماء.
و أمّا الشَيُّ، فإنَّما يكون بحرارة يابسة ترد على المشويّ من خارجه،

١. بحث تصعيد و تقطير با بياني كه در متن آمده، در الشفاء، الطبيعيات و الباحث المشرقة
نيامده است گرچه در الشفاء، همان، ص ٢٣٠ در باره آن توضیحاتی ذکر شده است.
٢. از: شَوَى اللحم شيئاً.

٣. م: محلّة؛ الشفاء، همان، ص ٢٢٨: حرارة رطبة تسخن و تخلخل المطبوخ.

٤. نسخه ها: الطبيعة؛ الشفاء: الطبيعية. ٥. ب: محلل؛ الشفاء: و يقبل.

فتأخذ من رطوبته الظاهرة أكثر مما تأخذ من باطنه، ولم يحصل فيه رطوبة من خارج، كما في المطبوخ.

و مما يتعلق بالحرّ النضج^١، وهو إحالة من الحرارة لجسم ذي رطوبة ليبلغه^٢ إلى الغاية المقصودة.

فمنه نضج النوع، كنضج^٣ الثمار؛ والفاعل موجود في جوهر النضيج. ونضج الغذاء يخالف نضج النوع؛ لأنّ نضج النوع^٤ يُفسد جوهر الغذاء و يُحيله إلى مشاكلة جوهر المغذي؛ و فاعله ليس موجوداً في جوهر ما يستحيل إليه؛ إلّا أنّه إحالة الحرارة للرطوبة إلى الغاية المقصودة و هو بدل ما يتحلل، و يسمى هذا النضج بـ«الهضم».

و نضج الفضل من حيث إنّهُ غير منتفع به في التغذية فهو مخالف للنوعين المتقدمين؛ لأنّ هذا النضج إحالة للرطوبة إلى مزاج يسهل به دفعها. والنضج الصناعي، و هو يكون بالطبخ و التطين^٥ و القلي^٦ و غير ذلك. و يقابل هذا النضج، النهوة و الفجاجة و هما كالعدم للنضج؛ و آخر، كالضد له و هو «العفونة»^٧.

فالنهوة و الفجاجة أن تبقى الرطوبة غير بالغة إلى الغاية المقصودة؛ و لا تكون مستحيلة إلى هيئة منافية. و أكثر ما تستعمل النهوة في مقابلة النضج الصناعي؛ و الفجاجة تذكر في مقابلة النضج الطبيعي.

و أمّا العفونة^٨ فهي أن تستحيل الرطوبة إلى هيئة تنافي الانتفاع بحسب الغاية المقصودة؛ و سببها حرارة غريبة تصادف حرارة غريزية ضعيفة. و العفونة سبب الفساد.

١. الشفاء، همان، ص ٢٢٣.

٢. همان: إلى موافقة.

٣. ن: كضنج.

٤. ب: أن.

٥. نسخه ها: التطين.

٦. م، ب: القلي.

٧. ب: العقوبة.

٨. ب: العقوبة.

و يفرّقون بين العفونة و التكرّج^١ أنّ التكرّج يشارك العفونة في أنّ ابتداءه من الحرارة المعفّنة، إلّا أنّها تفعل في المتكرّج تبخيراً ناقصاً لا يتمكّن من تفصيل البخار بالكلية؛ فيحبسه البرد على ظاهر الجسم المتكرّج و تداخل جرمه و بسبب مخالطة الهواء الرطوبة و يحدث فيه بياض، كالزبد فإنّه هواء مخالط لأجزاء الماء عند الحركة.

و أمّا الحرارة الغريبة إذا قويت حلّكت رطوبة الشيء بسرعة فكان ذلك «إحراقاً»؛ و الحرارة المعفّنة ليس لها من القوة ما يُفني الرطوبة بل يحلّلها على التدرّج إلى هيئة رديّة^٢.

و أمّا الإذابة، فهو أن يكون الجسم المركب القابل للذوب فيه رطوبة تلازمها يبوسة؛ فتسيل الرطوبة مع ملازمة اليبوسة من غير انفكاك؛ وإن كانت الملازمة بعد سيلان الرطوبة زماناً يسيراً ثم انفصلت الرطوبة عن اليبوسة، فذلك الجسم قابل للتبخير و الذوب، كالشمع؛ وإن بطلت الملازمة بينهما في الحال فهو تبخير لا غير.

و أمّا المشتعل، فهو الجسم الذي ينفصل عنه إمّا جسم رطب حارّ دُهني أو يابس لطيف؛ يستحيلان إلى النارية إشراقاً و إضاءة و حرارة؛ وإن كان ذلك الجسم كثيفاً أو رطباً لا دُهنية فيه فإنّه لا يشتعل.

و المتجمّر، الذي لا يشتعل فهو ما يستحيل أجزاؤه إلى النارية إشراقاً و إضاءة و تسخيناً من غير انفصال شيء إمّا ليبوسة^٣، كالصخرة أو لشدة رطوبة^٤، فيكون ما يتحلل عنه بخاراً مائياً لطيفاً غير مشتعل؛ و أمّا اليابس الذي يبقى منه، فيحترق^٥.

و أمّا المشتعل، الذي لا يتجمّر فهو الذي يستحيل أجزاؤه بالتبخير إلى النارية، كالدهن.

١. صحاح: تخرج الخبز أي فسد و علاه خضرة؛ به فارسي: كُپَك.

٢. همان، صص ٢٢٦ - ٢٢٧. ٣. همان، ص ٢٢٣. ليبوسه.

٤. همان: رطوبته. ٥. م: - و أمّا اليابس الذي يبقى منه فيحترق.

و أمّا المشتعل المتجمر فهو ما اجتمع فيه الأمران، كالخطب.
و أمّا التفحم^١، فهو بطلان التجمر^٢ و الاشتعال، قبل فناء المادة [التي]^٣
فيها استعداد الاشتعال؛ و الذي يبقى من المشتعل الذي تفرقت أجزاؤه بالتام،
يسمى «رماداً»؛ و بقايا غير المشتعل ممّا يحترق، يسمّيه أصحاب الإكسير
«كُلْساً».

الحلّ، هو جعل الجسم المتماسك الأجزاء - صلباً كان أو رطباً - ماء واحداً
سيالاً لا اختلاف فيه أصلاً.

و العقد ما يقابله^٤؛ فالحلّ و العقد كالطرفين، و الخثورة^٥ كالواسطة.
و المائية تجمد بالبرد و تنعقد باليبس، كالماء يصير أرضاً و يخثر
بمخالطة أجزاء أرضية و يتحلّ و يلطف و يرقّ بالحرّ.
و من^٦ شأن الأرضية اشتداد جفافها بالحرّ و تنتدي بالبرد.
فالبرد من شأنه تجميد السيل و تليين^٧ ضده.
و أمّا الحرّ، فمن شأنه تحفيف اليابس و تجميده و يرقق ضده.
و الهواء و النار لا يجمدان الماء للطفهما؛ و الرطوبة^٨ الحاصلة فيها أرضية
و هوائية، لاتجمد بسبب الهوائية؛ إلّا أنّها تخثر بالحرّ و البرد جميعاً؛ أمّا بالحرّ
فلأجل الأرضية و أمّا بالبرد فلأجل استحالة الهوائية التي فيها إلى المائية،
كالزيت.

و اليبس من شأنه أن يجمد و يحيل الضدّ إلى مشاكله.
و أمّا الرطوبة فتحلّ و تذيب.

١. همان، ص ٢٢٣: التفحم.

٢. م: المتجمر.

٣. نسخه ها: الذي.

٤. در همان، ص ٣٣٥ و در الباحث المشرقة، ج ٢، ص ١٧١، مبحث «حلّ» و «عقد» تحت
عنوان يك فصل تبیین شده است.

٥. خثوره، در مفهوم مقابل ذوب و به معنای غلظت است، مثل غلظت غسل.

٦. ب: - من.

٧. ن: تليين؛ ب: يلين.

٨. م: للرطوبة.

و الحرارة تعين اليبوسة و الرطوبة على فعلهما.
و الرطوبة إذا كانت حارة كانت أشد تحليلاً لما تحلّه.
و اليبوسة إذا كانت حارة فهي أشدّ عقداً لما تعقده.
و ما حلّه الحرّ و جمده البردُ فالغالب عليه الرطوبة؛ لأنّ البرد يجمد الرطب، كسائر المائعات و غيرها.

و ما حلّه البردُ و جمده الحرّ فالغالب عليه اليبوسة، كالملح.
و الذائب في الرطوبة ينقسم إلى قسمين: منه ما ينحلّ فيها؛ و منه ما يختلط بها؛ و الذي ينحل هو الذي لا يرُسب، لِتَجَرّيه إلى أجزاء صغار ليس لها قوة على خرق أجزاء الرطوبة و نفوذها فيها و هو كالملح و النوشادر؛ و الذي يختلط فهو يرُسب، كالطين المحلول في الماء؛ فإنّ الرطوبة لاتفعل في تحليله ما فعلته في تحليل الملح، لكثرة مسامّ الملح و استقامتها و لطف أجزائه.
و أمّا الأمور المنسوبة إلى الكيفيتين^١:

فمنها، ما يكون بإزاء هذه الأفعال المنتسبة إلى الكيفيتين الفاعلتين، كقبول النَّضج و الطبخ و الانقلاب و الانشواء، و قبول التبخير و التدخين، و قبول الاشتعال و الذوبان و الانعقاد.

و منها، ما لا يكون بإزاء الأفعال المذكورة بل يكون بقياس إحدى الكيفيتين إلى الأخرى.

فما يكون لليابس بالنسبة إلى الرطب كالابتلال و الانتقاع و الميعان:
أمّا الابتلال^٢، فهو الجسم الذي إذا مسّه ماءً لزمته^٣ رطوبة غريبة منه؛ و غير المبتلّ بالعكس و هو ما لا يقبل ذلك إمّا لِشدة صقالته أو لِذهنية يحدث منها صقالة.

١. در الشفاء، الطبيعات، فن ٤، مقاله ١، فصل ٩، ص ٢٤١. مباحث ابن بخش ذيل يك فصل در اصناف انفعالات رطب و يابس ذكر شده است.

٢. مناسب جمله «أمّا المبتلّ» است. الشفاء، همان، ص ٢٤١: إِنْ مِنْ الْأَجْسَامِ مَا يَبْتَلُّ، و منها ما لا يَبْتَلُّ؛ أمّا الذي يَبْتَلُّ.

٣. ن، ب: لزمه.

و أمّا الانتقاع، فهو غوص^١ الجسم الرطب - كالماء - في جوهر المنتقع، و يحدث بسببه لين مع تماسك أجزائه، حتى إنّه إن لم يحصل لين^٢ [لم يتم^٣] انتقاعاً.

وإن انحل ولم يبق التماسك سمي حلاً لا انتقاعاً.
و من ذلك، النشف والميعان:

أمّا النشف، إنّما يكون لدخول المائيّة في مسامّ الجسم اليابس عقيب زوال الأجزاء الهوائية التي كانت محتبسة في مجاريه قسراً، لضرورة عدم الخلا؛ فإذا قامت الأجزاء المائية مقامها في تلك المسامّ فارقت؛ و لا ينشف من الأجسام اليابسة إلّا ما له مسام موجودة بالفعل لطيفة.
و أمّا^٤ الأجسام المصمتة و ما مسامّه مملوء من غير الهواء فإنّه لا ينشف.
و أمّا الانفعال المتعلق بالرطب وحده، كالانحصار و سرعة الاتصال والانخراق:

فالانحصار، أن يقبل الرطب وضعاً يلزمه شكل يساوي شكل باطن ما يحويه.

و أمّا سرعة الاتصال، فهو يختص بالرطب، لأنّ الرطب إذا لاقى مجانسه بطلت سطوحه بسهولة و صار المجموع سطحاً واحداً بالاتصال؛ و اليابس لا يكون كذلك.

و أمّا الانخراق، و هو سهولة انفصاله بمقدار الناقذ فيه مع التئامه عند زواله.

و الانفعال المتعلق باليابس وحده، الانكسار، فهو أن ينفصل الجسم الصلب إلى أجزاء كبار يدفع [دافع^٥ قويّ، من غير نفوذ حجمه فيه.

١. م: عرض ؛ ب: عوض. ٢. ب: إن.

٣. نسخه ها: لم يستم ؛ الشفاء، همان: لم يقل.

٤. ن: فأما.

٥. نسخه ها: دافع ؛ الشفاء، همان، ص ٢٢٥ + دافع.

- و الانرضاض^١ مثله؛ إلا أنه ينفصل إلى أجزاء صغار.
- و التفتت، مثل الانرضاض؛ لكنه يكون مما يتهيأ رضه لضعف قوته.
- و كل هذه^٢ لها منافذ؛ فالمنكسر منافذه أقل و أعظم؛ و المنرض أكثر و أصغر؛ و المتفتت منافذه كثيرة صغيرة ضعيفة التنام الحدود؛ و المنكسر و المنرض منافذهما تتصل عند حدود محكمة.
- و الانفعالات المتعلقة بالرطب و اليابس، فكالاتشدخ^٣ الذي هو تتحرك أجزائه إلى باطنه؛ ثم إنه قد يبقى بعد ذلك على هيئة ما عمل به أو يرجع إلى حالته الأولى؛ و الذي يبقى يسمى المنطرق.
- و الفرق بين المنطرق و المنعصر، أن المنطرق^٤ أجزاؤه متصلة لا يشوبها جسم غريب، بل يتطامن^٥ عند الدفع من غير خروج شيء منه؛ و المنعصر كذلك، إلا أنه يخرج منه شيء.
- ثم إن المنعصر، إن بقي على الهيئة التي أفادها العصر و كان يابساً سمي متلبداً؛ و إن كان رطباً سمي منعجناً^٦.
- و أما^٧ التمدد، فهو حركة الجسم إلى الازدياد في الطول منتقناً في القطرين الآخرين؛ فإن كان هذا [المتمدد]^٨ لزجاً يسمى لدناً و هو الجسم القابل للتمدد^٩ و الانعطاف من غير قبول الانفصال بسرعة.
- و ليس كل لزج يتمدد فإن الدهن لا يتمدد؛ فالتمدد اللازم للماد بالالتصاق هو المسمى باللزج؛ و الذي يلزمه بتعلقه به، كالشيزز^{١٠} لا يسمى «لزجاً» بل «لدناً»؛ فاللزج ما سهل تشكُّله و صعب تفرُّقه، فيمتد متصلاً من غير انفصال.
-
١. ب: الارضاض. ٢. م: هذه كلها.
٣. م: الانسلاخ؛ ب: فكالاتشدخ؛ مناسب جملة «المنشدخ» است. الشفاء، الطييمات، همان، ص ٢٢٥؛ المنشدخ هو الذي.
٤. م: المتطرق و المتعصر (در همه مواضع).
٥. يتطير.
٦. م: نسخة هـ: متعجناً؛ الشفاء، همان، ص ٢٢٦.
٧. ن: ام.
٨. م: النمو.
٩. نسخة هـ: الممتد؛ الشفاء، همان، ص ٢٢٧؛ التمدد.
١٠. ب: كالشيز.

لقوة امتزاج الرطب باليابس؛ فتماسك رطوبته و لاتسيل لشدة مخالطة
اليبوسة؛ و اليبوسة^١ لاتتفتت و لاتتفرك، لشدة ما جمعها من الرطوبة، فيتماسك
الرطب متقوماً باليابس؛ و يتماسك اليابس مجتمعاً بالرطب^٢.

* * *

١. م: فاليبوسة.

٢. پایان کلام برگرفته از الشفاء، الطيبيات، الأفعال و الانفعالات، صص ٢٤١ - ٢٤٧.

القسم الرابع في الآثار العلوية و السفلية و يشتمل على فصول

الفصل الأول في المقدمة

اعلم أنه^١ لما تمّ كلامنا في البسائط العنصرية و فرغنا من بيان أحوالها و كيف تتكون و تستحيل و يمتزج بعضها ببعض، فخلق بنا أن نتكلم الآن فيما يحدث منها و يتكون بمعاونة الأجرام العلوية.

ولما كانت الكائنات المتكوّنة على قسمين:

منها، ما لا يحدث^٢ بالتركيب المزاجي، و منها، ما يحدث و يتكون بالعنصري؛ فالأول، هو جميع ما يحدث من البخار و الدخان و نحن الآن متكلّمون فيما يحدث منهما، فنقول:

إنّ العالم العلوي من الأفلاك و الكواكب الغير القابلة للكون و الفساد و التغير و التبدل، مؤثّرات في هذا العالم الذي نحن فيه من وجوه متعددة بعضها جلي و بعضها خفي؛ و لا يليق استقصاء ذلك في هذا المختصر، لأنّه يحتاج إلى

١. ب: - أنه.

٢. ب: - منها و يتكون بمعاونة الأجرام العلوية ... المتكوّنة على قسمين: منها، ما لا يحدث.

أوراق كثيرة؛ إلّا أنّ أظهر الآثار وأجلها ما للشمس والقمر، ثم ما للسيارات؛ وأخفاها ما للثوابت.

ثم إنّ أحوال هذا العالم تختلف بحسب اختلافها:

أمّا الشمس، فبسبب قربها وبعدها من سمت الرأس يختلف الزمان وتحصل الفصول الأربعة المختلفة الأمزجة التي^١ اختلافها علة موجبة لاختلاف أحوال هذا العالم.

و أمّا القمر، فإنّنا نشاهد عدة من آثاره وخصوصاً فيما هو رطب، فيزيده رطوبة وتخلّلاً ولطفاً عند كمال نوره وتبدّره؛ فمن ذلك المدّ والجزر في البحار؛ فبحسب زيادة نوره وطلوعه يلطف ماء البحر ويتحلل حتى يزيد مقدار حجمه، فيطلب مكاناً أعظم من المكان الأول، فيرتفع في الهواء وينتشر في البر ويسبح على الساحل؛ ولا يزال كذلك إلى أن يصير القمر في وسط السماء؛ ثم يتناقص^٢ كلّما انحطّ وغاب عنه نورُه ونَقُصّ، إلى أن يعود إلى الحالة الأولى. ومن ذلك زيادة الأدمغة وإمخاخ العظام عند ازدياد نوره وانتقاص^٣ ذلك عند انتقاص نوره.

ومن ذلك نُصَج الثمار والفواكه، والإحشاش^٤ بنشوي بعضها وحدوث الألوان المختلفة فيها عند زيادة نوره وضعف هذه الأحوال عند قلة نوره. فعلم أنّ اختلاف أحوال القمر علة لاختلاف أحوال هذا العالم.

و أمّا اختلاف هذا العالم^٥ بسبب اختلاف أحوال السيارات، فيعرف من كتب أرباب الأحكام النجومية فإنّه يحتاج إلى تفصيل؛ على أنّك إذا جرّبت وتأملت الأحوال التي لهذه السيارات وجدتها ظاهرة، فإنّ الشمس الذي يحدث من حركتها الفصول لا تختلف حركاتها ولا تميل عن سمت دائرة البروج، مع أنّك

١. ن، ب: الذي.

٢. ب: يتناقص.

٣. ب: انتقاض.

٤. مصدر از «حشّ» به معنای رویانیدن گیاه.

٥. ب: - و أمّا اختلاف هذا العالم.

تشاهد صيفاً أحرّ من صيف و شتاءً أبرد من شتاءٍ؛ و ليس ذلك إلا بسبب اتصالات من السيارات؛ و لهذا إذا كانت الشمس في البروج الصيفيّة و قارَنَها كوكبٌ حار المزاج يقوى في ذلك الصيف؛ و إن كان الكوكب بارد المزاج كان الأمر بالعكس. و من آثارها أنّ الشمس و القمر إنّما أثرا بالإضاءة و التسخين؛ و التسخين إنّما كان بسبب الإنارة و الإضاءة.

و الكواكب السيارة نيرة مضيئة و لولا ذلك لكانت الظلمة خالصة عند غيبوبة النيرين، فوجب أن لا نشاهد شيئاً من الأشياء بالكلية، و ليس كذلك؛ فهي مضيئة مسخنة فتكون مؤثرة، كالشمس و القمر.

و من ذلك أنك إذا اعتبرت الأحكام النجومية من وقوع الطوفانات العظيمة و الحروب الشديدة و الدول الناشئة و المندرسة و غير ذلك من الحوادث الكبيرة و الصغيرة، وجدت أنّ الشمس و القمر لا يقتضيان ذلك كله؛ و إلا لما تخلف عنها وقتاً ما؛ فهي بسبب معاونات السيارات و الثوابت.

و لا يبعد أن تكون للأجرام الفلكية تأثيرات يقصر عن إدراكها قوى البشر؛ و لابد و أن يكون للثوابت تأثيرات في هذا العالم.

و قيل إنّ الهند إنّما تحكم على تقويم السنة من الثوابت. فعلم أنّ العلويات كلّها مؤثرة.

فإذا أشرقت الشمس و الكواكب على صفحة الأرض حلّت و صعدت بسخونتها أجزاء رطبة و يابسة؛ فالأجزاء الرطبة المتحللة من الأشياء الرطبة المائية تسمى بخاراً؛ و اليابسة المتحللة من الأشياء اليابسة الأرضية تسمى دخاناً.

و اختلفوا في حقيقتهما؛ فذكر بعضهم أنّهما خارجان عن العناصر الأربعة و لهما حقيقة أخرى غيرها.

و ليس هذا القول بصواب؛ فإنّ البخار أجزاء مائية متحللة صغيرة مختلطة بالأجزاء الهوائية الصغيرة بحيث لا يميز أحدهما عن الآخر؛ فلصغر

أجزاء الماء و الهواء و عدم تمييز أحدهما عن الآخر لا يقوى الحس على التمييز بينهما، فإيراه شيئاً آخر غير الماء و الهواء و هو في الحقيقة ليس غير الماء. و كذلك الدخان أجزاء أرضية و نارية صغيرة متحللة مختلطة بالهواء أو البخار غير متميز شيء منهما عن الآخر؛ فالرطب المحض لا يدخن و اليابس الصرف لا يبخر.

* * *

الفصل الثاني

في المطر و الثلج و البرد و الضباب و الصقيع^١

إذا أشرقت الشمس و الكواكب على المياه و الأراضي الرطبة حلت بخاراً فتساعد في الجو؛ فإن كان قليلاً أو كثيراً لكنّه صادف جزءاً في الهواء بسبب قوة الشمس، تلطّفت الأجزاء البخارية المائية بتلك الحرارة و تحلت و انقلبت كلها هواء؛ فلم يحدث منه سحب و لا شيء آخر؛ و إن كان البخار كثيراً ولم يصادف جزءاً يحلّه و كذلك إن كان قليلاً و سلّم من التحلّ، فلا يخلو إمّا أن يبلغ في ارتقائه إلى الطبقة الباردة الزمهريرية من الهواء أو لا يبلغ؛ فإن بلغ و لم يصادف هناك برداً قوياً تكاثف ذلك القدر من البخار بذلك القدر من البرد؛ فاجتمع و تقاطر، فالبخار الذي كان مجتمعاً هو «السحاب»؛ و المتقاطر هو «المطر»؛ و إن صادف ذلك البخار هناك برداً قوياً فإمّا أن يصل البرد إلى جميع أجزاء السحاب قبل اجتماعها و تشكّل تلك الأجزاء بشكل القطرات أو بعد اجتماعها و تشكّلها بشكل الكرة؛ فإن كان الأول انعقدت الأجزاء الصغار و انضم بعضها إلى بعض فتصير «ثلجاً» فيثقل و ينزل؛ و إن كان الثاني فإنّ تلك القطرات المشكّلة بشكل الكرات تصير بما أصابها من البرد «برداً»^٢.

١. برگرفته از: الشفاء، الطبيعيات، المعادن و الآثار، مقاله ٢، فصل ١، صص ٣٧ - ٣٩؛ و نیز رجوع شود به: التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، ص ٢٢٠؛ الباحث المشرقة، ج ٢، ص ١٧٨.

٢. بَرَد: تگرگ.

ثم إن كان ذلك البخار المنعقد برداً بعيداً من الأرض فإنه يكون صغير الخَبِّ مستديراً لِذَوْبَانِ زواياه بالاحتكاك بالجو، فيصغر قدره و يستدير؛ و إن كان قريباً من الأرض فإنه بسرعة نزوله لا يذوب؛ فإنه يكون كبير الخَبِّ، لسلامته من الذوبان بأن^١ لا استدارة له و يكون مختلف الشكل.

و أما علة كِبَر قطرات المطر و صِغَرها أَنَّ المطر إن كان في الأيام الباردة، لم يكن هناك جزء يقبض أجزاء الماء في السحاب فينزل المطر قَطَرًا صِغَارًا و في الأيام الحارة هناك مضاد^٢ من الحر^٣ الذي في البخار، و البرد الذي^٤ في الهواء فتضغط تلك الأجزاء المائية في السحاب، فيكبر القَطَر.

و قد يكون علة الكبر قوة ريح^٥ ضاغطة لأجزاء السحاب بعضها إلى بعض.

و قد قال أبو البركات^٦ علة أخرى أَنَّ السحاب، إن كان بعيداً من الأرض فكُلما نزل إلى فضاء أضيق حتى يصل إلى الفضاء الذي لا أضيق منه - و هو المماس لسطح الأرض - فيجتمع عنده الأجزاء، فتكبر القطرات بالضرورة؛ و إن كان السحاب قريباً من الأرض فتكون المسافة قريبة فيقل اجتماع الأجزاء، فتكون القطرات صغيرة.

و أما علة نزول البَرَد في الربيع و الخريف في البلاد الباردة دون الشتاء، لأنَّ البخار إذا لم يتم تكاثفه يكون الحر محيطاً به فلا يجمد ثلجاً؛ فإذا تم تكاثفه ثم أحاط ريحٌ حارة أو حرُّ الهواء احتقنَ البردُ دفعةً إلى باطن السحاب، فاستحصف^٧ البخار و جمد دفعة لخلخلة^٨ الحرارة له؛ لأنَّ الحرارة و خلخلتها

١. ب: - بأن. ٢. م: يضاد.

٣. ن: الجزء. ٤. ن: - الذي.

٥. م: للريح. ٦. المعتبر، ج ٢، ص ٢١٤.

٧. استحصف: اجتمع.

٨. «خلخل» و «تخلخل» به معنای از هم پاشیدگی و یا ناپیوسته بودن اجزاء.

تقتضي سرعة الجمود؛ فإنَّ الماء الحارَّ أسرع جموداً من البارد^١.
و قد يكون السحاب حاراً فتَهَبَّ عليه^٢ ريح باردة مغافصة، فتجمع
أجزاءه، و تجمده ببرده؛ و قد^٣ شاهد الشيخ الرئيس ذلك^٤.
هذا إذا وصل البخار إلى الطبقة الباردة؛ فإن لم يبلغ إليها لثقله أو لبرد
يصيبه، فإن كان كثيراً صار «ضباباً»^٥؛ و إن كان قليلاً و تكاثف ببرد الليل، فإن
لم يجمد نزل «طلًا»^٦ و إن جمد نزل «صقيعاً»^٧.
و الذي يدل أنَّ ما ذكرنا أسباب لهذه الأشياء، الحدس و التجربة، كما
نشاهد في الحمام من صعود بخار إلى الجارات و تكاثفها بما^٨ هناك من البرد و
نزولها قطرات؛ و يجمد من الأنفاس في البرد الشديد على الشوارب و اللُحى^٩.



-
١. ب: الباردة.
 ٢. م: فهب على.
 ٣. ن: فقد.
 ٤. شيخ الرئيس در الشفاء، الطبيعيات، الأفعال و الانفعالات، مقاله ٢، فصل ١، ص ٣٥، حكايت اين مشاهده را شرح داده است.
 ٥. ضباب (جمع)، مفرد آن ضبابية: مه، ابرى كه زمين را فروپوشاند. (المنجد)
 ٦. طَلّ: نَم، باران نرم و با قطرات ریز. المطر الضعيف، الندى (المنجد).
 ٧. صقيع: ژاله، شبنم، «الصقيع الذي يقع بالليل على النبات و الحشيش» (رسائل إخوان الصفاء، جزء ١، رساله ٥ از جسمانيات طبيعيات، ص ٩٧، في بيان تكوين المعادن).
 ٨. م: بما.
 ٩. لُحى و لِحى جمع لحية. (المنجد)

الفصل الثالث

في الآثار الظاهرة في الجو العالي كالهالة و قوس قُزح
و الشَّمْسِيات و النِّيازك و ما قيل في ذلك^١

اختلف الناس في هذه الأشياء:
فزعم بعضهم أنها خيالات لا تحقق لها في الخارج.
وزعم آخرون أن لها وجوداً.

[رأي ابن سينا في الهالة و ...]

و الذي اختاره الشيخ الرئيس أنها خيالات. و «الخيال» أن ترى صورة
الشيء مع صورة المرأة المظهرة له؛ فتظن أن تلك الصورة حاصلة في تلك
المرأة؛ و لا يكون الأمر كذلك في نفس الأمر؛ و إثبات خيالية هذه الأشياء يبتني
على عدة مقدمات نقيم البرهان على كل واحدة منها عند الوصول إلى الحاسة
البصيرة^٢:

منها: إن الصورة التي ترى في المرأة غير منطبعة فيها.
و منها: إن الرؤية لا تكون بانعكاس الشعاع المنفصل من العين الواقع على
سطح المرأة المنعكس إلى الوجه، ليصير الوجه مرئياً.

١. الشفاء، الطبيعات، همان، ص ٣٠ به بعد؛ التلويحات و شرح ابن كموته بر آن، ص ٢٢١؛
المباحث المشرقية، ج ٢، صص ١٨١ - ١٨٣. ٢. ظاهراً «حاسة البصر» مناسب است.

ومنها: إنَّ الرؤية - على قاعدة المعلم الأول - إنما هو بانطباع شبح المرئيات في العين من غير انفصال شعاع من العين سار في الهواء كما يقوله أصحاب الشعاع؛ بل يحصل الشبح في العين ابتداء بواسطة الهواء الشفاف من غير احتياج في هذه الأفعال و الانفعالات الطبيعية إلى مماسة؛ بل مجرد المحاذاة كاف في هذا؛ إذا تحققت هذا، فنقول:

أفي الهالة |

«الهالة»^١ دائرة بيضاء تامة أو ناقصة تُرى حول القمر وغيره إذا قام دونه غيم لطيف رقيق لا يغطيه.

و سبب تخيلها إنما يكون من انعكاس البصر عن الغيم الرقيق الذي لا عَجَب ماوراءه إلى جرم القمر؛ ويكون الغيم موصوفاً بصفات:

الأولى: صقالته ليصح انعكاس البصر عنه.

الثانية: أن تكون أجزاء الغيم صغيرة لا يتصل بعضها ببعض، لكون المرأة الصغيرة تؤدي اللون و لاتؤدي الشكل، و يكون مجموع الأجزاء مؤدياً لون النير دون شكله.

الثالثة: أن تكون الأجزاء مستوية على لون البياض، إذ لو اختلفت الألوان - كأن يكون المرئي لوناً مختلفاً ممتزجاً - فلا يكون المرئي لوناً خالصاً.

الرابعة^٢: أن تكون الأجزاء متفقة الوضع غير مختلفة، لتكون الخطوط التي بين البصر و الغمام كلها متساوية؛ فإذا كان النير فوق هذا الغمام و البصر تحته، فيحدث حينئذ مخروطان من كل عين واحد، و يكونان متساوي الأضلاع و الزوايا، قاعدتهما جرم الغمام، و رأس أحدهما البصر، و رأس المخروط^٣ الآخر هو النير، و تنتظم هاتان القاعدتان على هيئة دائرة.

١. الشفاء، الطبيعات، همان، ص ٤٧.

٢. در نسخه ن، شماره ها به صورت: الثاني، الثالث، الرابع آمده است.

٣. م. و.

و برهانه أنّا إذا تصوّرنا خطأ مستقيماً يخرج من البصر و ينتهي إلى النّير ثم فرضنا خروج خطوط شعاعية من البصر إلى الغمام بحيث ينعكس كل منها إلى النّير، فيحدث من ذلك مثلثات كثيرة كلها متساوية؛ و قاعدة هذه المثلثات كلها هو الخط المفروض أنّه خرج عن البصر إلى النّير؛ و الخطوط التي من البصر إلى الغمام كلها متساوية؛ و كذلك التي من الغمام إلى النّير كلها متساوية، فيكون الخط الذي يمر برؤس المثلثات الكائنة عند الغمام دائرة بالضرورة.

فهذا ما ذكره في تقرير الهالة؛ و دليله التجربة و ما ينضم إليها من القرائن الموجبة لقوة الحدس المقتضي لإفادة اليقين.

و الهالة دالة على حدوث المطر، لدالتها على رطوبة الهواء الدالة على المطر. و اضمحلالها يدل على الضحو، لدالتها على يبس الهواء؛ و كذلك ذهابها يدل على هبوب الرياح؛ لأنّ المحلل^١ لتلك الرطوبة هو البخار الحار اليابس الذي يكون مادة للريح؛ و هذا إنّما يكون في القمر و بعض الكواكب. فأما الشمس فقلّ ما يكون حولها هالة، لتحليل الشمس الغيوم الرقيقة و السحب اللطيفة.

و قد يتفق أحياناً في الندرة أن يكون حول الشمس هالة و قد تكون تحت الشمس و هي أدلّ على المطر، لدلالة ذلك على كثرة الرطوبة و البخار التي ضعفت الشمس عن تحليله.

و إذا وقعت سحابة تحت سحابة أمكن تولّد هالة تحت هالة؛ و تكون التحتانية أكبر من فوقانية.

و حكى الشيخ في الشفاء^٢ أنّه شاهد هالة تامة حول الشمس في ألوان قوس قزح و أخرى ناقصة؛ و شاهد بعد ذلك هالة تطيف بالشمس في بعض قوسها خفاء^٣؛ و لا ترى هالة الشمس إلّا عند كونها في وسط السماء.

١. ن، ب: المحل.

٢. الشفاء، الطيبيات، المعادن و الآثار العلوية، مقاله ٢، فصل ٣، ص ٢٩.

٣. ن: حنا.

والحق أنَّ الهالة حكمها حكم الصور الظاهرة في المرأة.
ومتأهلوا الحكماء يرون أنَّها أمور محققة و موجودة في الخارج و
سنبيِّن ذلك فيما بعد؛ و حينئذ يظهر فساد جميع هذه الأقاويل، لاسيما إذا بيَّنا^١
أنَّ الرؤية ليست بالشعاع و لا بالانطباع أيضاً.

[في قوس و قُرَح و رأي ابن سينا فيه]

و أمَّا «قوس قرح»، فاعلم أنَّه إذا كان في خلاف جهة الشمس سحب مائي
مستوى الأجزاء أو هواء رطب مائي صافٍ لا ضباب فيه وضعه على هيئة
الاستدارة و يكون وراءها جسم كثيف، كجبل أو سحب مظلم - إذ لو لم يكن
وراءها ذلك، فلا تكون تلك المائية مرآة، كالبلورة إن سترت مِن خلفها بكثيف
صارَت مرآة و إلَّا فلا - فإذا اتفق أن تكون الشمس مقابلها في الجانب الآخر من
الأفق، فإذا نظرنا إلى ذلك السحاب أو الهواء المائتين و كل واحد من أجزاء الهواء
الرشحي صقيل في غاية الصغر، و يكون كل واحد من تلك الأجزاء في وضعه
مستعداً لانعكاس شعاع البصر عنها إلى الشمس لصقالتها؛ لأنَّ ضوء البصر إذا
وقع على الصقيل انعكس منه إلى الجسم الذي وضعه منه، كوضع المضيء منه
إن لم تكن جهته مخالفة لجهة المضيء و دليله التجربة؛ فأدَّت ضوء الشمس؛ لأنَّ
كل واحد من تلك الأجزاء لما كان في غاية الصغر فلا تؤدِّي شكل الشمس بل
تؤدِّي ضوءها، فيرى قوس قُرَح.

و اللون المشاهد يكون مركباً من لون المرأة و ضوء الشمس و تختلف
تلك الألوان بحسب اختلاف تركيب ألوان المرأة مع السحاب.
و لقد شاهد الشيخ الرئيس^٢ مراراً على أحوال معتبر الهالة : فتارة

١. م: ثبت.

٢. ابن سينا حكايت اين مشاهدات و تكرر أنَّها را در الشفاء، الطبيعات، المعادن و الآثار
العلوية، مقاله ٢، فصل ٣، صص ٣٩ - ٥٢ به تفصيل آورده است: «و قد رأيت حول الشمس
فيما بين سنة تسعين و ثلاث مائة و إحدى و تسعين، هالة تامة» (ص ٤٩، سطر ١٣)؛ «و قد

شاهدها متولدة مع السحاب الصافي و تارة مع الجوّ المُصحي^١، و قال: و قد تواترت مِنّي هذه التجربة مراراً، فظهر لي أنّ السحاب الكدر ليس يصلح أن يكون مرآة لحدوث هذا الخيال.

و الدليل على أنّ القوس حالها ما ذكرناه التجربة و الاعتبار؛ فإنّنا إذا أخذنا قطعة من الكاغذ مدهونة و وضعناها على ماء راكد و كانت الشمس على أحد الأفقين، فيظهر شبه ألوان قوس قزح؛ و كذلك، إذا نفخنا الماء في الجو حذاء الشمس أو السراج؛ و يتولد أيضاً حوالي الشمعة في الحمام^٢ من رطوباته هذا الخيال.

قال الشيخ: و قد رأيت في الغُدوات حول الشمس خيالاً هلالِي الشكل قوسي^٣ اللون؛ و كان سببه رطوبة المنتبّه^٤ عن نومه، فكَلَمّا مسحت العين عن الرطوبة لم يظهر منه شيء.

ثم قال - رضي الله عنه - و قد رأيت في بعض الحمامات هذا الخيال منطبّعاً تمام الانطباع في حائطه، ليس على سبيل الخيال، بل كان الشعاع يقع على حائط الكوة، فينفذ في الهواء الرشي الممتلئ^٥ منه الحمام؛ فيرتفع على حائط الحمام و هو شعاع مضيء، فينعكس عنه في الهواء الرشي إلى ذلك الحائط الآخر ألوان

→
رأيت بعد ذلك بزمان له قدر عشرين سنة حالة تطيف بالشمس» (ص ٣٩، س ١٥)؛ «فأول ما عرفت هذا في البلاد الجبلية» (ص ٥٠ س ١٩)؛ «و رأيت القوس مرة و هي مرتسمة في الجوّ المُصحي قدام جبل» (ص ٥١ س ٤)؛ «و قد تواترت مِنّي هذه التجربة بعد ذلك مراراً» (ص ٥١، س ١٠)؛ «و رأينا مثل هذا الخيال يتولّد في أرجاء الماء» (ص ٥٢، س ١)؛ «و رأينا الشمعة في الحمام» (ص ٥٢، س ٣)؛ «قد رأينا في الغدوات حول الشمس خيالاً» (ص ٥٢، س ٤)؛ «و قد رأينا في الحمامات هذا الخيال» (ص ٥٢، س ٦)؛ «و قد رأيت في جبل بين أبيورد و بين طوس» (ص ٥٢، س ١٨).

١. اسم فاعل از «صَحَّى، يَصْحَى» و «صَحَّى، يَصْحُو».

٢. م: الخيام.

٣. نسخه ها: قوي؛ الشفاء: قوسي.

٤. نسخه ها: المنبّه؛ الشفاء: المنتبّه.

٥. الشفاء: في الرش المملوء.

قوس قزح، لا يتبدل موقعه بانتقال الناظر.

و العجب من هذا الفيلسوف الفاضل كيف جزم به في الأول أن القوس خيال محض و حكم هاهنا بأنّ هذا القوس المرئي في الحمام ليس انطباعه فيه على سبيل الخيال؛ فليت شعري لِمَ إذا كانت الأسباب المقتضية لظهور هذا الأثر واحدة، فلم يكن بعضها خيالاً و بعضها لا يكون كذلك.

فالحق أنّ القوس و غيرها ممّا تظهره المرايا أموراً محققة موجودة في الأعيان و سنشير إليه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و أمّا علة كون القوس نصف دائرة، فلأنّه ليس وضع القوس كوضع الهالة موازياً للأرض فيكون جميعها مرئياً؛ بل وضع القوس إنّما هو وضع مقاطع^١ للأفق؛ فإذا كانت الشمس على الأفق و جعلناها مركز دائرة متوهمة فإنّها تقطع من الأفق نصفها؛ فيرى نصف الدائرة التي تكون الشمس مركزها^٢، و بحسب ارتفاع الشمس من الأفق يرتفع محور المنطقة فتنتطح المنطقة، فينتقص القوس إلى أن يصل الارتفاع إلى حد لا يبقى قوس؛ و في الشتاء تحدث القوس في أنصاف النهار، لقلة ارتفاع الشمس حينئذ؛ و لا يمكن أن تحدث في أنصاف نهار الصيف، لكثرة ارتفاع الشمس فيه^٣.

و ألوان القوس مركبة من صُفرة و حُمرة ناصعة^٤ مع سواد و هو الأرجواني^٥ و لون كُرّاثي مركب من حمرة الأرجواني و سواده^٦.

قال الشيخ^٧: أمّا الهالة فهو كالمحصل المحقق عندي؛ و أمّا القوس فقد حصل عندي من أمره^٨ أحوال و بقيت أحوال لم أتحقّقها بعد؛ و ليس يقنعني^٩ ما يقوله أصحابنا من المشائين؛ ثم وصف من أحوالها ما ذكرناه.

١. ب: مقابل. ٢. نسخه ها: + و سببه؛ الشفاء: ... سببه.

٣. الشفاء، همان، ص ٥٣. ٤. ناصع: خالص و صاف.

٥. أرجواني: ارغواني. ٦. ن: - و.

٧. همان، ص ٥٤. ٨. همان، ص ٥٥.

٩. نسخه ها: أمرها؛ الشفاء: أمره. ١٠. ب: يستغني.

ثم قال^١: وأما الألوان فلم أعرف أسبابها ولا قنعت بما ذكروا فيها^٢. وفي الذي أحدثه^٣ من أمر هذا القوس لست واثقاً به لأودعه كتابي هذا؛ لكنني أعلم أنه خيال، ولا يمكن أن يكون منه أكثر من قوسين ويكون الثاني أخفى من الأول^٤.

[في الشَّمْسِيَّاتِ]

وأما الشَّمْسِيَّاتِ^٥، فقال الشيخ^٦: إنها خيالات كالشمس عن مرآة تكون شديدة الاتصال والصقالة في جنبه الشمس، فتؤدّي لونها وشكلها. واعلم أن الأسباب القابلة لهذا الأثر ثلاثة^٧:

الأول: أن يحدث غيم كثيف صقيل قريباً من الشمس فيقبل ذلك الغيم في ذاته ضوء الشمس، قبول القمر في ذاته ضوءها؛ لاشتراكهما في الكثافة والصقالة؛ ويؤدّي شكلها أيضاً.

الثاني: أن لا يكون ذلك الغيم قابلاً لضوء الشمس في ذاته للطفه بل يكون مؤدياً لخيالها؛ فإن المرأة إذا كانت كبيرة فكما تؤدّي اللون تؤدّي الشكل.

الثالث: أن يكون البخار اللزج المرتفع عن الأشياء الرطبة إذا صعد في الهواء وتشكّل على هيئة الاستدارة - كما هو طبيعة الأجسام الرطبة - حتى بلغ في ارتفاعه إلى كرة النار اشتعل؛ فيرى ذلك الاشتعال مستديراً على هيئة شكله؛ فيكون شكله حينئذ كشكل الشمس؛ فإن كانت تلك المادة كثيفة بقيت مدة، حتى إنها قد تبقى شهوراً. وقد يبلغ في الصعود إلى الموضع الذي تتحرك فيه النار

١. همان، ص ٥٠، س ١٤.

٢. همان، ص ٥٠.

٣. همان، ص ٥٥ س ١٥ و شهرزوري دو عبارت صفحه ٥٠ و ٥٥ را به هم درآمیخته است.

٤. همان: لأن الثاني منهما يكاد أن لا يظهر.

٥. نسخه ها: الشمسيات؛ الشفاء، همان: الشمسيات؛ المباحث الشرقية، همان، ص ١٩٠.

٦. ع الشفاء، همان، ص ٥٦.

٧. برگرفته از المباحث الشرقية، ج ٢، ص ١٩٠.

تبعاً لحركة الفلك؛ فيتحرك هو أيضاً على الاستدارة، ويكون له طلوع و غروب، كالكواكب.

و يجب أن يكون العنصران الخفيفان غالبين^١ على العنصرين الثقيلين؛ و أن يكون امتزاج أجزائه محكماً؛ و إلا لم يبق في ذلك الجو العالي مدة من الزمان. و أما الأسباب الفاعلة لها فهي القوى الروحانية و الاتصالات الفلكية^٢.

[في النيازك]

و أما النيازك^٣، فهي خيالات في لون قوس قزح، ترى مستقيمة؛ لأنها تكون بجنب الشمس يُمْنَةً أو يُسْرَةً لا تحتها و لا أمامها؛ و إنما رُئيت مستقيمة، لأنها قد تكون قطعاً صغاراً من دوائر كبار، فتري لأجل ذلك مستقيمة؛ لاسيما إذا توالى عن سحب، أو لأنَّ مقام الناظر لها و أوضاع السحب تكون بحيث يرى المنحذب^٤ مستقيماً.

و قلَّ ما توجد هذه النيازك في نصف النهار لقوة تحليل الشمس السحاب الرقيق في أكثر الأحوال؛ بل إنما توجد عند الطلوع و الغروب؛ و عند الغروب تكون أكثر، لكثرة تمدد السحاب، و قد تساير الشمس طالعة و غاربة. و هي دالة على المطر، لدالاتها على وفور الأبخرة الرطبة^٥. و الحق أنها أمور موجودة في الأعيان، و هذه السحب و الأنداء و الأهوية مظاهر لها تقتضيها القوى الروحانية.



٢. پایان کلام منقول از المباحث المشرقية.

٣. همان، ص ٥٦: المنحذب.

١. ن، ب: عاليين.

٢. الشفاء، همان، ص ٥٦.

٥. پایان سخن ابن سینا.

الفصل الرابع

في الرعد و البرق و الصواعق و كواكب^١ الرجم و الشهب الدائرة و ذوات الأذنان^٢

[في الرعد و البرق]

من شأن البخار الذي يتولد منه الغمام أن يختلط به دخان؛ ثم يرتفعان إلى الطبقة الباردة؛ فينقعد البخارُ غماماً؛ و يحتبس الدخان فيه لكثافته، فلا يتركه أن ينقذ في الهواء البارد النفوذ^٣ السريع الذي له؛ و لو تركه لم يبرد، لأن سرعة حركته تحفظ عليه حرارته؛ فإن بقي على حرارته قصد الصعود؛ و إن احتبس مدة و برد، قصد النزول؛ و كيفما كان، فإنه يمزق السحاب تمزيقاً عنيفاً فيحدث منه الرعد؛ إلا أنه عند البرد يستحيل ريحاً عاصفة.

و من شأن الريح العاصفة في الهواء اللطيف الرقيق أن يُسمع لها صوت عظيم؛ فكيف إذا عصفت في سحاب كثيف فلا بد و أن يسمع لذلك التمزيق صوت هائل.

ثم إن هذا الدخان الممزق للسحاب مستعدٌ للاشتعال بأدنى سبب فكيف عند الحركة الشديدة و المحاكاة القوية مع جسم السحاب؛ فلا عجب أن يستحيل

١. م: الكواكب.

٢. برغمفته از الشفاء، الطبيعيات، المعادن و الآثار العلوية، مقالته ٢، فصل ٥، ص ٦٧؛

المباحث المشرقة، ج ٢، ص ١٩٣. ٣. ب: لنفوذ؛ الشفاء، همان: نفوذه.

بالمحاكاة و الاضطراب ناراً مشتعلة تسمى «برقاً».

و الذي يدل على أَنَّ الأشياء اللطيفة تشتعل بأدنى سبب، أنك إذا مررت اليد على الأجسام السود في الليالي المظلمة مع كثافتها، رأيت ضوءاً يحدث من تلك الحركة اللطيفة.

و لا يكون برق إلا و يصحبه «رعد»؛ إذ لا يكون إلا من الريح المضطربة في الغمام التي تتخلص مشتعلة؛ إلا أَنَّ البرق يرى بالبصر، و الرعد يسمع بالأذن و لا يرى؛ و حدوثهما يكونان معاً، فيرى البرق في الآن و يتأخر عنه سماع الرعد، لأنَّ البرق يبصر في الآن.

و أمّا الرعد^١ الحادث مع البرق فلا يسمع إلا بعد زمان؛ لأنَّ الإبصار لا يفتقر إلى مقابلة المرئي و الإشفاف فقط، و ذلك أني غير متعلق بزمان بخلاف السمع المحتاج في وصول الصوت إليه إلى تموج الهواء المنتقل به الصوت إلى الصماخ؛ و كل حركة تحتاج إلى زمان، و لهذا نرى حركة يد القصّار ثم نسمع الصوت بعده بزمان له قدر، إذا كان بعيداً؛ فإن كان قريباً فلانقدر على التفرقة بين ذلك الزمان القصير و بين الآن.

[في الصاعقة]

و أمّا الصاعقة^٢ فإنّها ريح سحابية تنفصل عنه مشتعلة و تكون كثيفة لا لطف لها؛ كالبرق الذي لا يبقى شعاعه زماناً بل ينطفي سريعا؛ و تنتهي في الاشتعال إلى الأرض، لكثافة جرمها و ثقلها الأرضي.

و يختلف جوهر الصواعق: فقد تكون ريحاً سحابية دخانية ساذجة و هي الصاعقة اللطيفة؛ فتنفذ في الأجسام المتخلخلة و لا تحرقها؛ و قد تميل إلى السواد؛ و قد تكون غليظة تنفذ في الأجسام المتخلخلة نفوذاً تُبقي فيها أثر سواد؛ و إن لاقَت الأجسام الصلبة المتكاثفة أذابتها؛ و لطفها تذيب الذهب في

الكيس دونه، وإن احترق فمن الذوب^١.

و شرّ الصواعق السحابية المشتعلة الدائرة في الجو، و مادتها كثيفة؛ و قد تُطْفئ هذه الصواعق فتقلب أجساماً أرضية حديدية و حجرية، فتصير باردة يابسة؛ و صواعق بلاد الترك يقع فيها نصول السهام من الجواهر النحاسية اليابسة^٢.

قال الشيخ في الشفاء^٣: و قد تكلفت^٤ إذابة نصل بخوارزم فلم يذب؛ و كان يتحلل منه دخان يُضرب إلى الخضرة حتى لم يبق منه إلا رماد.

و حكى أنّه وقع في زمانه في بلاد [جوزجان]^٥ قطعة من الحديد، وزنها مائة و خمسون مثناً، فنقذت في الأرض؛ ثم نبات نبوة أو نبوتين نبوّ كُرّة رُمي بها حائط ثم نشبت في الأرض و كان لها صوت هائل؛ فأخرجت من الأرض و حملت إلى والي جوزجان فأنفذ محمود بن سبكتكين بطلبها؛ فلما امتنع حملها لنقلها أرادوا كسر قطعة منها؛ فلم تعمل آلات الحديد و المثاقب و المبارد فيها شيئاً؛ و بعد الجهد العظيم فصلوا قطعة و رام أن يطبع منها سيفاً فتعذر عليه؛ و كان جوهرها مؤلفاً من أجزاء جاورسية صغيرة مستديرة.

و قيل: إنّ كثيراً من السوف اليمانية مطبوعة من هذه الجواهر؛ و وصف شعراء العرب ذلك يدل على وقوعه.

و وقع في جبال طبرستان قطعة كبيرة من الحجارة.

١. برأى فهم مطلب بهتر است به الشفاء همان، ص ٧٠، مراجعه شود از جمله در ص ١٥: «و كذلك قد تذيب الذهب في الصرة و لا تحرق الصرة إلا ما يحترق عن الذوب».

٢. الشفاء، الطبيعيات، فنّ ٥ المعادن و الآثار العلوية، مقاله ١، فصل ١، ص ٥: البته تعبير «شر الصواعق» در ص ٧٠ به کار رفته است و شهرزوری دو عبارت این سینا را تلفیق کرده است.

٣. الشفاء، الطبيعيات، همان، ص ٥.

٤. ن. ب. تكلف؛ الشفاء: تكلفت.

٥. ن. جوزمانان؛ نسخه بدل ن: جوزجان؛ الشفاء: جوزجان.

٦. الشفاء: نبا نبوة أو نبوتين نبو؛ نسخه ها: نبات نبوة أو نباتين نبو.

و الصواعق في الأكثر يتقدّمها رياح عاصفة^١.

[في شهب الرجم]

و أمّا شهب الرجم^٢، فمادتها الدخان اللطيف السريع التحلل؛ فإذا وصل إلى الجوّ المحرّق سرى^٣ فيه الاشتعال بسرعة؛ فيرى كأنّ الكوكب منقذفاً^٤؛ فإن كانت المادة لطيفة تحللت سريعاً؛ وإن كانت كثيفة بقي الاشتعال زماناً؛ فربما كان له شرر؛ وقد يكون الاشتعال بسبب البرد لانضغاطه من البرد و تحريكه إلى أسفل لبثقله^٥ عن البرد؛ فيشتعل لأجل الحركة؛ فقد تقع هذه الرجوم إلى الأرض و يكون لها رماذ.

[في شهب و ذوات الأذنان]

و أمّا الشهب و ذوات الأذنان، فدليل تكوّنها من دخان و كذا ما ذكرنا من الرجوم أنّ البخار الرطب و الهواء لا يشتعل؛ و اليابسة الثقيلة لا يمكن وصولها إلى هناك لتشتعل^٦؛ فلم يبق مادة تليق بالاشتعال سوى البخار الدخاني اللطيف. فالشهب و ذوات الأذنان السبب في اشتعالها أنّه^٧ لما كان مادتها هذا الدخان اللطيف، فإذا وصل إلى الجوّ المحرّق اشتعل، ثم انطلقاً سريعاً للطيف مادته؛ و لا يجوز أن يكون الطفو بالرطوبة و الهواء البارد، كما هو عندنا؛ لأنّ البرد و الرطوبة لا يمكن أن يصل إلى هناك، فتعين أن يكون السبب الثاني من أسباب الطفو هو علة طفوها و ذلك هو استحالة مادتها بالتمام إلى جوهر النار، فتشرف فحينئذ لا ترى. و يمكن أن يكون ثبات ما لا يطفأ زماناً على سبيل التجدد و الاتصال؛ فيشتعل جزء ثم يشف و يجي جزء آخر مكانه فيشتعل و هكذا على سبيل التجدد فتتحفظ الصورة؛ هذا إذا كانت المادة لطيفة.

١. الشفاء، همان، ص ٧١.

٢. همان، ص ٧١.

٣. ن: يسري.

٤. همان: كأنّ كوكباً ينقذف.

٥. نسخه ها: الثقله ؛ الشفاء: لثقله.

٦. ن: ب: تشتعل.

٧. ب: لأنّه.

فإن كانت كثيفة و ثقيلة و لها مدد فتبطيء استحالته إلى النار الخالصة، بشرط أن لا يكون لها برد مطفيء؛ و لاتمعن في الارتقاء إلى حيّز النار الشديدة المحلّة لها بسرعة فتشتعل، و يبقى اشتعالها مدة من الزمان.

فقد تكون على صورة ذؤابة أو ذنب؛ و أكثر ما تقع في جهة الشمال. و قد تكون على صورة كوكب؛ و في سنة سبع و تسعين و ثلاثمائة ظهر كوكب فبقى قريباً من ثلاثة أشهر؛ و كان يلطف على التدريج حتى فنى؛ و كان في أول ظهوره يميل إلى السواد و الخضرة و ما زال يرمى بالشرر و يلطف و يَبْيَضُ قليلاً قليلاً حتى اضمحل^١.

و قد يكون على صور شتى من حيوان له قرون أو لحية أو غير ذلك من الصور؛ كل هذا إنما يكون في المادة الكثيفة الواقفة التي يلطف أجزاؤها و تتحلل على التدريج، فيكون حالها كزوائد شعرية أو قرنية^٢.

و إذا كانت المادة ثابتة لا تطفئ، فتتحرك بحركة الهواء المتحرك بحركة الفلك؛ فتكون لها شروق و غروب و يقلّ وجود هذه الآثار لأنّ المادة التي تصل إلى هذا الحيّز العالي المشتعلة مدة^٣ تحتاج إلى كثافة ليدوم فيها الاشتعال؛ فلا تصعدها^٤ إلاّ قوة شديدة لا توجد إلّا في الندرة؛ و تحتاج أيضاً إلى أن تكون محفوظة من التبدّد^٥ في الطريق و هو نادر^٦.

[في الأدخنة و ما يتكوّن منها]

و أمّا الأدخنة التي تعرض لها أن تكون رطبة كثيفة غليظة، فإنّها لا تشتعل عند الصعود بل تتجمّد؛ فيرى لذلك في الجو علامات حمراء هائلة؛ و قد يكون ذلك من عكوس إشراق الشمس على الغيوم المشرقية في الصبح، و المَغْرِبِيَّة و قت الغروب؛ و إن [تفحصت]^٧ و خيلت أنّ في الجوّ هوات و في السماء مناقد و

٢. همان.

١. همان، ص ٧٢.

٣. م: و لا يصفقها؛ ب: فلا يصورها.

٤. ب: يهذه.

٥. همان، ص ٧٢.

٥. م: السدد.

٧. نسخها: تفحصت. تصحيح قياسي.

أخاديد، فما استعرض و قلّ ثخنه سمّي «وهدة»؛ و ما قلّ عرضُه و ازداد ثخنُه سمّي «غوراً»؛ فإن كانت المنافذ ضيقة، كانت أشدّ تخيلاً لما ذكرنا، لأنّ الأسود من شأنه أن يخيل البعد و المنفذ المظلم؛ ألا ترى أنّه إذا اجتمع في سطح سواد و بياض خيل الأبيض أنّه أقرب من الأسود، لكون الأبيض أشبه بالظاهر؛ و الظاهر أشبه بالقريب؛ و أمّا الأسود فيكون بالضد من ذلك.

و جميع الآثار المتكوّنة من الدخان دالة على كثرة الرياح و فساد الجو و استحراره و يُيسيه؛ و على الأمراض الحارة اليابسة؛ و على قلة الأمطار^١. و الحق أنّ كل هذه أمور محققة في الأعيان؛ و موادّها الأدخنة اللطيفة و الكثيفة؛ و فاعلها هي القوى الروحانية و الاتصالات الفلكية؛ و أكثر الحكماء يتساهلون فيها فيذكرون الأسباب المادية؛ لا لأنها تامّة في العلّة بل لأنها أسباب مادية طبيعية يشهد بها التجربة و الحدس.

و لا يلزم صاحب العلم الطبيعي أن يعطي العلل و الأسباب التامة للأمور الطبيعية، و إلّا لخرج عن موضوع علمه؛ فإنّه لو سئل الطبيعي عن علّة وقوع الأمزجة المختلفة و لمّ ظهر العضو الواحد أو الريشة^٢ الواحدة من ألوان الطاووس و^٣ الأمور العجيبة من النقوش و الألوان و الهيئات، لَعَجَزَ أن يأتي بعلّة كل واحد على التفصيل؛ بل جوابه الإجمالي أن يقول: إنّ الأمزجة المختلفة توجب حصول استعدادات في المادة لأُمور مختلفة؛

بل و صاحب العلم الإلهي ليس له قدرة على تعليل الأمور الطبيعية و أحوال الأمزجة و توابع كل واحد منها على التفصيل.

و يجب الرجوع في آخر الأمر إلى حكمة القدماء من المتألّهين - قدس الله أرواحهم أجمعين - فالإقتصار على تعاليل كل واحد من الأمور الطبيعية على الإجمال أولى.

١. پایان کلام برگرفته است از الشفاء، الطبيعيات، همان، ص ٧٤.

٢. ب: الرشية. ٣. نسخه ها: - و.

القول في ماهية الرياح و تحقيق أسبابها^١

وقد بقي من الأشياء المتولدة من الأدخنة اليابسة «الرياح»؛ وهي متولدة عن الأدخنة، لأنها إذا انتهت في صعودها إلى الطبقة الباردة فتثقل بالبرد الذي أصابها^٢ هناك؛ فتهبط راجعة متحركة إلى الجهات المختلفة بحسب اختلاف الأسباب المحركة والدافعة لها إلى تلك الجهات؛ ويحصل من هبوطها بحسب قوة حركتها وضعفها تموج في الهواء وهو «الريح»؛ فهذا هو السبب الأكثر في تولد الرياح.

وأما السبب الأقل، فلأن الأدخنة إذا لم تبرد عند الوصول إلى الهواء البارد وبقيت على حرارتها فإنها تصعد - لخفتها - إلى كرة الهواء المتحركة بحركة الفلك؛ فلا تقوى على الصعود، لمنع الحركة الدورية القوية النارية الأدخنة عن الصعود، فتعود نازلة إلى الجهات وتحدث الرياح لهذا السبب.

وقد تحدث الريح لحركة الهواء وحده، لتخلخل بعضه بالسخونة؛ فإن الشمس تخلخل ما مرّت به^٣ فينبسط ويسيل له الهواء ويحصل الريح.

ومادة الرياح هي الأدخنة اليابسة، ولو كان مادته الهواء نفسه^٤ لم يبق الريح زماناً طويلاً؛ بل كانت تبقى بمقدار ما يحركه شيء أو يخلخله.

و يعرف من تمنع الريح والمطر كل منهما الآخر، أن مادة أحدهما غير مادة الآخر؛ فإن السنة الكثيرة الأمطار لتوفر البخار الرطب تقلّ الرياح، وبالعكس في السنة الكثيرة الرياح يقلّ المطر ويحصل الجذب.

وقد يعين المطر على حدوث الريح، فإنه إذا بلّ الأرض أعدّها لانفصال دخان لإعانة^٥ رطوبة المطر على تحليل اليابس وتصعيده؛ والريح تعين على

١. برغرته از الشفاء، الطبيعات، همان، ص ٥٨؛ المباحث الشرقية، ج ٢، باب ٤، قسم ٢، فصل

٢. ب: أسبابها.

٣. ص ١٩٦.

٤. ب: مَرَّ بيانه.

٥. ب: - و مادة الرياح هي الأدخنة اليابسة ولو كان مادته الهواء نفسه.

٥. ب: الإعانة.

تولد المطر لجمعها السحاب؛ أو تعين على تحلل ما فيه من البخار الدخاني.
و الزوبعة أكثر ما تتولد من الرياح السحابية الرطبة الثقيلة المندفعة إلى
جهة السفلى؛ فتصدم سحابة أخرى فتلويها^١ فتستدير نازلة.
وقد تكون مادة ريحية نزلت إلى أسفل فقرعت الأرض و أنشئت عنها
فلقيتها أخرى فلوثها.
وقد تحدث من تلاقي ريحين، وقد تبلغ شدتها أحياناً إلى أن تقلع
الأشجار و تختطف مراكب البحر.
وقد تشتمل على قطعة من السحاب فتديره فيرى كأنّ تينياً يطير في
الهواء.

[في أصناف الرياح]^٢

و الرياح اثني عشر صنفاً:

ثلاث مشرقية: مشرق الاعتدال والانقلابين؛ ويقابلها من الغربية مثلها.
و ثلاث شمالية تقاطع خط نصف النهار والأفق و نقطتا تقاطع دائرتين
موازييتين لدائرة نصف النهار مماسّتين للدائرتين الدائمتي الظهور والخفاء.
و ثلاث تقابلها من الجنوبية؛ ولها أسماء عند اليونانيين والعرب.
فهذه هي العلل المادية للرياح؛ وأمّا العلل الفاعلية فهي القوى الروحانية و
الاتصالات الفلكية.



١. ب، الشفاء، المعادن والآثار العلوية، ص ٥٠ س ١٧: فتلونها؛ م، ن: فتلويها. به قرينه

عبارات بعد الشفاء، ظاهراً أن «لوى» و «التواء» است و متن الشفاء داراى غلط چاپى است.

٢. الشفاء، همان، ص ٦١

الفصل الخامس

في الأمور الحادثة على وجه الأرض

الأبخرة و الأدخنة و الأهوية المحتبسة في باطن الأرض، إما أن تكون كثيرة قوية أو تكون قليلة ضعيفة؛ فإن كان الأول، فذلك البخار إن كان كثيراً قوياً على تفجير الأرض مستتبعاً كل جزء منها جزءاً آخر، حدثت العيون السيالة المنفجرة؛ فكلاً^١ استحالة ما في باطن الأرض و الغيران^٢ من الأبخرة و الأهوية المحتبسة ماء بالبرد الشديد جرت^٣ من المواضع العالية إلى الساقطة؛ فلا بد و أن ينجذب إلى مواضعها من الأهوية و الأبخرة ما يكون عوض ما جرى؛ لتلايلزم الخلأ؛ و هكذا دائماً إن لم يمنع مانع من ذلك.

و أمّا أبو البركات البغدادي^٤، فزعم أن مياه العيون و القنوات و الآبار^٥ و غيرها إنما تتكوّن من مياه الثلوج و الأمطار.

و استدلّ عليه بزيادتها في الشتاء و الربيع، و بنقصانها في الصيف و الخريف؛ و لو كانت العيون و القنوات تتولّد من الأبخرة و الأهوية، لكانت زيادتها في الصيف دون الشتاء؛ لبرد باطن الأرض في الصيف، فتكون استحالتها أكثر؛ و حرارته في الشتاء فتكون الاستحالة أقل؛ و الواقع في الوجود خلاف ذلك.

١. م: القنوت.

١. م: وكما.

٢. المعبر، ج ٢، ص ٢١٠.

٣. م: جذب؛ ن: جرب.

٥. الآبار جمع «بئر».

و الجواب أَنَّ الحكماء ما حصروا السبب في الأهوية و الأبخرة ليرد عليهم اعتراض هذا الرجل؛ بل ذكروا السبب الدائم الأكثرى، و لم يمتنعوا أن يكون هناك أسباب أخرى للعيون و القنوات و غيرها؛ و لو حصروا السبب في الأهوية و الأبخرة لُورِدَ السؤالُ لا محالة؛

و الآثار العلوية و السفلية ممّا في باطن الأرض و ما على ظَهرها ذُكر لها أسبابٌ أخرى غير ما ذكره؛ و يجوز أن يكون الواحد بالنوع منها له أسباب كثيرة؛ فالحدوث و إن كان عن البعض أكثرياً فلا يجوز أن يترك السبب الأقلي بالكلية؛ فإنّ أحياناً يتعين أن يكون هو السبب فقط أو يكون شريكاً للسبب الأكثرى. و الحكماء في الغالب يذكرون السبب الأكثرى في هذه الأمور و أشباهها؛ و قد يذكرون ما يحتمل أن يكون سبباً ممّا يعرفونه، من غير أن يحكموا بأنّها هي الأسباب التامة دون غيرها؛ فيجوز أن يكون الأثر الواقع من الرياح و الزلازل و غيرها مما علته غير ما ذكروه.

و الذي يدل على أنّ مرادهم ليس^١ حصر الأسباب فيما ذكروه، أنّهم ما ذكروا العللَ الفاعلية؛ و إنّما ذكروا عدّة أسباب من العلل المادية:

[في منابع المياه]^٢

فإن كانت الأبخرة كثيرة قوية على تفجير الأرض إلّا أنّها لاتكون بحيث يستتبع كل جزء منها جزء آخر، حدثت العيون الراكدة.

و إن كانت كثيرة المقدار بحيث يستتبع كل جزء منها الآخر، إلّا أنّها لاتقوى على تفجير الأرض، حدثت القنى؛ فإنّها تتكوّن من أبخرة لاتقوى على شقّ الأرض؛ فإذا أُعِينَتْ بإزالة التراب عن وجهها و طُرِقَ لها السبيلُ، فصادت عند ذلك منفذاً فاندفعت إليه بأدنى حركة؛ و إن حفر في موضع واحد فسال إليه

١. ن، ب: - ليس.

٢. برگرفته از الشفاء، الطبيعات، المعادن و الآثار العلوية، مقاله ١، فصل ٣، ص ١٣؛ المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٢١٢.

مياه تلك النواحي القريبة و لم يطرق له السبيلُ و لأعين بما يوجب حركته و دَفَعَه، فهو ماء البئر^١.

و نسبة القَيْنِ^٢ إلى الآبار^٣ كنسبة العين السَّيَّالَة إلى العين الراكدة.

و ماء العيون السَّيَّالَة أفضل؛ لأنَّ هذه الحركة تُطَفِّئُها.

و أمَّا مياه البئر فأردأ المياه لتولِّدَها من بخارات كثيرة ليس لها قوة على حرق الأرض فتندفع منتشرة؛ و الذي يتحلل عنها أكثر من المتبخر لرخو^٤ أرضها؛ و الباقي المحتبس يتعفن، لطول مخالطته للأرض و بطء حركته إلى البروز.

و ماء العيون الراكدة و الآبار إذا نُزِحَتْ رجع إليها بدلُه؛ لأنَّ البخار الذي هو مادة لهما كان قوته أن تندفع إلى المبلغ المستقر عليه في الأول.

ثم إنَّه يتقل بعد ذلك بحيث لا يتمكن الماء الذي تحته أن يحمله و يبرز عنه بل يكون ماء البئر كالسد له^٥، كالأرض التي كانت قبل ذلك؛ فمتى نقص من ذلك الماء الثقل الذي هو المانع، كان للبخار من القوة و القدرة ما يندفع و يصعد إلى أن ينتهي إلى حدِّه الأول.

(في الزلزلة)^٦

و أمَّا إذا كان المتولد^٧ في باطن الأرض دخاناً كثيراً قوياً له اندفاع كالريح و كان وجه الأرض عديم المنافذ و المسام كثيفة، فإنَّه يطلب الخروج و الترقى إلى مصعد اليابس الخفيف؛ فإذا حاول ذلك و لم يتمكَّن لما ذكرنا من كثافة وجه الأرض و صلابتها، تحرَّك في ذاته و صدم الأرض و قاومها مقاومات شديدة، و لا يزال كذلك إلى أن يحرك الأرض و يُقْلِعُها و ذلك هو «الزلزلة»؛ فإن كانت المادة

٢. القَيْن: جمع «قناة».

٤. ن: لرخو.

٦. الشفاء، همان، ص ١٥.

١. ن: البيئر.

٣. الآبار: جمع «بئر».

٥. م: كالستر؛ ب: كالسدة.

٧. م: التولد.

كثيرة و المقاومة شديدة كانت الزلزلة عظيمة هائلة؛ وإلا كانت متوسطة أو ضعيفة.

فقد تبلغ من قوتها و شدتها أحياناً أن تشق الأرض؛ فقد يخرج بعد ذلك نار محرقة مشتعلة معها الأصوات الهائلة؛ و قد تخرج أدخنة سوداً من غير اشتعال و يكون لها رائحة كريهة؛ و يكون نظير حدوثها في الأرض و خروجها بالأصوات الهائلة و الاشتعال من الأبخنة، كحدوث الرعد و البرق عن الأبخرة المتصاعدة في الجو؛ فهو رعد الأرض و برقها.

و منافع الزلازل تفتح مسام الأرض ليتطرق بذلك الماء إلى العيون و القنوات و غيرهما، و إشعار قلوب فسقة العامة رعب الله تعالى. و قل ما تعرض الزلزلة شتاءً لشدة إجماد برده الدخاني؛ و لاصيفاً لشدة تحليل حره؛ و أكثر ما يقع ربيعياً و خريفياً.

[في تكون الجبال و الحجارة]^١

و أما تكون الجبال و الحجارة، فيكون من طين لزج جف و تحجز إما بالحر المفجر^٢ أو باليبس الشديد الأرضي.

و لما كان الجبل^٣ يتكون في الماء فالحرارة الشديدة المحتقنة في البحر إذا صادفت طيناً^٤ كثيراً لزجاً^٥ عقده حجراً عظيماً إما دفعة أو على مرور الأيام. و لما كان الطين غير متشابه الأحوال بل يختلف بالهيئات الكثيرة فيجب أن تختلف أيضاً أحواله بعد التحجر بالرخاوة و الصلابة و اللون و غير ذلك من الهيئات.

فبعد بروز الجبل و ظهوره من الماء، لاتزال المياه القوية الجريان و

١. ب: سوداء.

٢. برغرفته از الشفاء، الطبيعات، همان، صص ٣- ٩؛ المباحث المشرقة، ج ٢، ص ٢١٦؛ المعتبر،

ج ٢، ص ٢٠٨.

٣. م: المفجر؛ ن: المتفجر.

٤. ب: - و الحجارة، فيكون من طين لزج جف ... و لما كان الجبل.

٥. ب: فلساً.

ع: ب: - لزجاً.

السيول الشديدة والرياح العاصفة تحفر الرخو الضعيف و يبقى الصلب الشديد؛ ولا يزال ذلك فعلها على مرور الأيام إلى أن يصير بعضها منخفضاً غائراً؛ وبعضها مرتفعاً شاهقاً على ما هو هيئة الجبال الواقعة في الوجود.

و تحجّر الجبال إنمّا يكون في مُدد لاتضبطها الأعمار و لاتفي بحفظها التواريخ؛ فيشبه أن تكون هذه المعمورة في قديم الزمان غير معمورة بل مغمورة بالماء؛ ثم تحجّرت بعد الانكشاف قليلاً قليلاً أو تحجّرت تحت الماء، لما ذكرنا من احتقان الحرارة الشديدة هناك و لأنّ أكثر الجبال في التفتّت، لبعده عن نشوها و تكوّنهما؛ إلّا أن يكون في الجبال الباردة، إن أمكن زيادتها، فيسبب تحجّر مياه أو سيول يؤدّي إليه طيناً كثيراً فيتحجر هناك.

و إذا ثبت أنّ الجبال الآن في سلطان التفتّت و الانرضاض، و أنّ طبيعتها قابلة للفساد، و كل فاسد كائن فلا بد من فسادها و ذهابها بالكلية، فلا يستبعد عند ذلك أن يصير البر بحرّاً و البحر برّاً؛ فإنّ الطبيعة حُبلى بالعجائب و مشحونة بالغرائب.

و إذا كان الماء مع بُعده عن الأرضية يعرض له التحجر سريعاً لقوة معدنية فيه، فلا يبعد أن يتحجر بعض الحيوانات و النباتات؛ فيستحيل حجارة صلبة لقوة معدنية تغلب عليها فتحيلها؛ فهي أقرب إلى الأرضية من الماء الذي شوهد تحجره في أسرع وقت.

و قد شوهد بعض الحيوانات وقع في معدن الملح فصار ملحاً و الواقع في الحريق و صار ناراً.

و حكى الشيخ^٢ أنّه شاهد رغيماً^٣ فيه جميع هيئات الرغفان و تخاطيطه و قد تحجّر؛ فإن كان ذلك رغيماً حقاً فهو لمثل تلك القوة المعدنية و الهوائية التي تطرأ أحياناً بمعاونة القوى الروحانية و الاتصالات الفلكية على قوم أو بلدة

١. ب: - كان.

٢. الشفاء، الطبيعات، المعادن و الآثار العلوية، ص ٥.

٣. رغيغ: قرص نان، چانه خمير.

فتجبرهم مع آلاتهم؛ فكثيراً ما يشاهد في البلدان الخربة المندرسة من ذلك أشياء.

[منافع الجبال]

و أما منافع الجبال^١، فهي كثيرة: فهي حابسة للأبخرة والأبخنة التي يتولد منها العيون والسحب والجواهر المعدنية بصلابتها وكثافتها؛ فلاتتركه ينفش ويتحلل، كما يكون في الأراضي السهلة الرخوة؛ فهي تحقن الحرارة المبخرة وتجمع البخار وتعدّ لبعضه منفذاً يخرج فيه بعد أن يتكاثر ويصير مياهاً وهي العيون؛ وبعضه لقوة جرمه وكثافته يخرج من الأرض غير متحلل بسرعة فيندفع إلى الحيز البارد من الهواء ويتكاثر ويصير سُحْباً وغيرها؛ وبعضه ينحبس في باطن الجبل مختلطة بالأرضية مقيمة هناك إلى تمام كمالها، من غير انفشاش ولا تفرق، فلا شيء لهذه الأشياء أنفع من الجبال.

فلذلك ترى أكثر العيون والسحب منها تتولد؛ ثم تتوجه بعد ذلك إلى سائر النواحي؛ وكذلك الجواهر المعدنية؛ والذي يعين على تولد البخار وحفظه في باطن الجبال كثرة الأنداء في باطنها وكثرة التلوج على ظواهرها المانعة من نفوذ الحرارة فيها.

و يشبهون حقن الجبل الأبخرة، و انفجار العيون منه بالأنابيب الصلبة التي تحقن البخار وتجمعه ماء مقطراً؛ ولو كان من خشب متخلخل لكان ينفش ويخرج؛ فالجبال كالأنابيب، و ما يستقر عليه من الأرض كالقرع؛ والعيون كالأذنان في الأنابيب؛ والأودية والبحار كالقوابل.

و للجبال منافع أخرى كثيرة لا يليق ذكرها هاهنا، و يشبه أن يكون ما يستقر عليه الجبل مملوئاً ماء.

١. الشفاء، همان، ص ١٠؛ المباحث المشرقة، همان، ص ٢١٧.

غاية الفصل

في أحوال المساكن و أمزجة البلدان^١

الذي يقتضيه طبيعة العناصر أن يحيط كل عنصر بما يليه؛ فينبغي أن يكون الماء محيطاً بالأرض؛ و الوجود غير واقع على ما هو طبيعي للماء و الأرض؛ بل هو واقع على ما يقتضيه نظام الكل؛ فإنَّ العناية الإلهية تقتضي إيجاد^٢ الحيوانات المتنفسّة المحتاجة إلى الأرض؛ فانكشف بعضها لعدة أسباب:

منها، استحالة العناصر بعضها إلى بعض؛ فإذا استحال بعض الماء أرضاً و بعض الأرض ماءً أو ناراً، فيقع في الأرض بسببه تضرير و يحصل فيها غورٌ و نجد^٣.

و منها، مسامات^٤ الكواكب و تبدّل أوضاعها لاسيما الثوابت التي تتغير مساماتها^٥ و أوضاعها المنتقلة إلى الشمال تارةً و إلى الجنوب أخرى؛ و كذلك الأوجات و الحضيضات؛ و هذه من الأسباب العظام الموجبة لانتقال العمارة و البحار من صقع إلى صقع، بتبخير الرطوبة و تصعيدها^٦ إلى جهة أخرى.

و منها، أنّه لا بدّ و أن يكون بين الماء و الأرض طينٌ، و الشمس و الكواكب تُحجّره على ممرّ الأيام حتى يصير - كما قلنا - جبلاً عظيماً؛ فينتقل البحر برّاً و البرّ بحراً؛ فينكشف لهذه الأسباب هذا الرُّبع المسكون و هو في الطول نصف الدور، و في العرض من خط الاستواء إلى تمام الميل الكلي شمالياً، و منه إلى قريب من ستة عشر درجة جنوبياً.

و لم يقم برهان واضح على أنّ باقي الأرباع مغمورة بالماء؛ إلّا ما كان من

١. برگرفته است از الشفاء، الطبيعات، همان، صص ٢٣ - ٢٦؛ المباحث المشرقة، ج ٢، صص

٢. ب: اتحاد.

٢٠٥ - ٢١٢.

٣. ن: مسامتان.

٤. ن: تجد.

٥. م: بتبخّر ... تصعيدها.

٥. ب: مياماتها.

غلبة الظنّ أَنَّ الطبيعة المائية تقتضي الغمر للأرض، لكون الماء أكثر^١ من الأرض، لكون العناية الإلهية تقتضي^٢ أن يكون كل عنصر إذا استحال بالكلية إلى [عنصر]^٣ آخر أن يكون مثله؛ فإذا استحال الماء إلى الأرض - على تقدير عدم الغمر للأكثر^٤ - يصير أصغر من الأرض؛ فيثبت أن الأشبه أن الماء يغمر الأكثر من الأرض.

ثم قال القدماء من أرباب الرصد: إن ناحية الجنوب لا تحتمل العمارة^٥ لقرب الشمس من الأرض.

و هذا فيه نظر؛ لأن خروج الشمس عن المركز هناك ليس بكثير.

ثم إذا فرضنا ما تحت مدار الجدي شديد الحر، فالإمعان بعد ذلك إلى ناحية القطب الجنوبي يكون أقلّ حرّاً^٦ فيمكن المقام هناك؛ فيمكن أن يكون فيه عمائر في البر و جزائر في البحر.

واعلم أن خط الاستواء يجتاز^٧ على البحر في أكثر المواضع. و الأشبه أن ما جاوز خط الاستواء في ناحية الجنوب في حكم البهائم و السباع؛ و كذلك الحكم فيما جاوز تمام الميل في ناحية الشمال.

قال قدماء المشائين: إن الأرض المحترقة و هي التي بين الدائرة الخارجة عن [مجار]^٨ رأس الجدي إلى الأرض المحترقة و هي التي تحاذيها الشمس بمدارها إلى خط الاستواء، فإن الشمس تسخن هذا القدر تسخيناً شديداً لا يمكن أن يقيم فيه الحيوان.

١. م: أكبر.

٢. در الشفاء، همان، ص ٢٥، س ١٩ به جای عبارت: «لكون العناية الإلهية تقتضي» چنین آمده است: «لأنه يشبه».

٣. به نقل از الشفاء، همان، ص ٢٥، س ١٩.

٤. م: للأكثر.

٥. عبارت «ثم قال القدماء من أرباب الرصد» در الشفاء نیست.

٦. ن، ب: حر.

٧. ب: السماوة.

٨. الشفاء، همان، ص ٢٦، س ٧: «مختاراً» و به نظر می‌رسد باید «مجتازاً» باشد.

٩. تصحیح قیاسی. نسخه ها: مجار؛ این کلمه در الشفاء نیست.

و قال الشيخ في الشفاء^١ إن ما [حكوه]^٢ ليس بحق؛ لأن هاهنا بلاداً عرضها أقل من الميل والشمس تسامت رؤوس أهلها مراراً مع أنها عامرة؛ و في نفس خط الاستواء بلاد عامرة كسترنديب. و القياس يقتضي أن يكون خط الاستواء أصلح المواضع للسكنى و أولاهها بالاعتدال؛ لأنك علمت أن الحر ليس لأن الشمس حارة أو شعاعها ناري أو أنها تقهر النار بالنزول، بل لأن الجسم المستعد لقبول الحرارة إذا أضاء سخن^٣، [و كلما]^٤ كانت الإضاءة أشد كانت الحرارة أقوى.

و اشتداد الحرارة في الصيف ليس بسبب القرب منّا؛ فإنها في هذا الوقت في الأوج، فهي أبعد بل هي أقرب مسامتة؛ و في الشتاء أقرب مسافة و أبعد مسامتة.

إذا عرفت هذا، فالشعاع الواقع من الشمس على سبيل التشبيه يكون على هيئة مخروط و أسطوانة، و وسطه المتوهم أنه شيء متصل بين الشمس و المستضيء، يكون خارجاً من المركز نافذاً في وسط المخروط كالمحور، يكون أشد تسخيناً من الأطراف لشدة نوريته و ضعف الأطراف؛ فالبلاد الواقعة في وسط هذا المخروط أشد إنارة فهي أشد سخونة؛ و ما يبعد يكون أقل إضاءة و سخونة؛ و ليس التسخين بهذه المسامتة فقط، و إلا لزم أن يكون حرّ السرطان أشد من حرّ الأسد و حرّ الثور مساوٍ لحرّ السنبلة؛ و ليس كذا.

ثم لو جاز على الشمس الانتقال إلى السرطان دفعة فإنها لا تسخن ما تحتها من البلاد تسخيناً قوياً، كالنار الحاصلة من بيت دفعة فإنها لا تسخن تسخيناً كثيراً، إلا أن يدوم مكثها؛ فالمدامومة تقتضي زيادة حرّ إلى حرّ؛ و لأجل ذلك كان الحرّ بعد الزوال أشد مما قبل الزوال.

فالبلاد التي لها غروض تقرب^٥ الشمس منها بتدرّج يتقدمه تسخين بعد

١. همان، ص ٢٧، س ٩. ٢. نسخه ها: حكموه؛ الشفاء: حكوه.

٣. همان، ص ٢٧، ص ٢٢: «لكن الجسم القابل للحر إذا أضاء سخن».

٤. نسخه ها: فكلما؛ الشفاء؛ و كلما. ٥. م: تغرب.

تسخين هكذا إلى حين المسامطة، فحين تقيم عندها مدة غير متناهية عن سمت الرأس لصغر الميل وقلّته عند قرب الوصول إلى أحد المنقلبين، لاسيما إذا جاوزت سمت الرأس^١ ثم عاودت إلى المسامطة مرة أخرى، كالغروض الناقصة عن الميل الكلي و ينضم إلى ذلك طول النهار و قصر الليل فيدوم إلحاح الشمس عليها بالتسخين؛ فلا جرم يكون الحر كثيرا شديداً.

و أما^٢ خط الاستواء فيخالف^٣ هذا كله؛ فإنّ الشمس فيه تسامت^٤ دفعة، لكثرة الميول و تفاوتها^٥، التفاوت الذي يكون التأثير فيه كتأثير المسامطة الحادثة مغافصة^٦؛ ثم تبعد بعد ذلك عن سمت الرأس سريعاً من غير إلحاح و لا مكث مع زيادة بُعد في كل ساعة و ازدياد الميل مع مساواة النهار لليل؛ فيعتدل^٧ حرارة نهارهم ببرودة ليلهم؛ فلا يكون الهواء غاية في الحرّ و لا البرد؛ ثم لا تعود المسامطة إلّا بعد نصف سنة، فتعود مرة أخرى إلى المسامطة على القانون الذي مر؛ فلا يشتد الحرّ و لا البرد هناك.

و البلاد الكثيرة العرّض يكون فيها البرد قوياً ثم يتعقّبهُ الحرّ الشديد؛ فالأبدان فيها قد ابتليت بالانتقال من الضد إلى الضد، و ليس الأمر كذلك في خط الاستواء؛ فإنّ الأبدان تنتقل من الاعتدال إلى حد^٨ غير بعيد؛ فخط الاستواء متشابه الأحوال؛ و الأمزجة الناشئة فيه لاتحس بتغير محسوس، يقع فيها الاعتدال^٩ أهويتهم، فيكون كأنهم في ربيع دائم.

و أورد فخرالدين^{١٠} أنّ السخونة التي تكون في خط الاستواء أشدّ من السخونة الكائنة في غيره من البلاد، لأنّ البلدة التي عرضها ضعيف الميل الكلي يكون تسخين الشمس فيها - عند كونها في غاية الميل و هو رأس السرطان -

١. م: سمت الرأس.

٢. م: فيخالف.

٣. م: يعاونها.

٤. م: ب: معاوضة.

٥. م: حرّ.

٦. م: ب: معاوضة.

٧. م: ب: معاوضة.

٨. م: ب: معاوضة.

٩. المباحث المشرقة، ج ٢، ص ٢٠٩.

كتسخينها في خط الاستواء؛ لكن تسخينها في هذه البلدة في هذه الحالة يكون في الغاية^١، فيكون التسخين في خط الاستواء كذلك في الغاية؛ وفي غير هذه الحالة يكون التسخين في خط الاستواء أشد من التسخين في هذه الحالة، لقرب الشمس حينئذ من سمت رؤوسهم، ويلزم من ذلك أن يكون تسخين الشمس في خط الاستواء في جميع السنة تسخيناً شديداً.

و جوابه أننا لانسلم أن التسخين الكائن في البلدة التي عرضها ضعيف الميل يساوي التسخين الكائن في خط الاستواء؛ ولانسلم أيضاً أن التسخين في خط الاستواء أشد، وذلك لأن دور الفلك في البلدة المفروضة إنما هو حمالي، لارتفاع^٢ القطب الشمالي عن الأفق، وحينئذ يكون الظاهر من المدارات اليومية التي للشمس^٣ في هذه البلدة أعظم من المدارات اليومية التي لها في خط الاستواء؛ فيكون مكث الشمس هناك فوق الأرض - عند كونها في البروج الشمالية في البلدة المفروضة - أكثر من مكثها فوق الأرض في خط الاستواء.

و يلزم من ذلك أن يكون التسخين الحادث في خط الاستواء في هذه الحال أقل مما يكون في تلك البلدة المفروضة؛ فتكون أحوالهم متشابهة أو قريبة من التشابه؛ لأن الشمس لا تبعد عن سمت رؤوسهم كثيراً، فلا يعظم التفاوت بين شتائهم و صيفهم؛ بخلاف ما إذا كانت الشمس في أحد المنقلبين في البلدة المفروضة، فإن السخونة تكون فيها في الغاية، لقلّة تزايد الميول و كون الشمس كالواقفة^٤ على سمت الرأس؛ فلا جرم يقوى التأثير و التأثير فيها مع طول نهارهم الصيفي لكثرة زمان التسخين^٥.

ولما كانت الشمس في خط الاستواء تسامت رؤوسهم في السنة مرتين و تبعد عن سمت رؤوسهم مرتين، فهناك صيفان و شتاءان.

ولما توسّطت في طرف الشمال في ذهابها مرة و في رجوعها أخرى، و

١. ن: العناية.

٢. م: الارتفاع.

٣. م: الشمس.

٤. ب: كالواقف.

٥. ن، ب: التسخن.

كذلك في طرف الجنوب، فهناك ربيعان و خريفان ففصول السنة هناك ثمانية.

[إشارة إلى سائر أسباب الحرارة]^١

وللحرّ أسباب أخرى: فإنّ البلاد الجبلية أبرد من الغائرة؛ و الشمال أبرد من الجنوب لمرورها على الثلوج.

و الجنوب تسخن لمرورها على البحار و الأماكن الحارة، إلّا أن يكون في وجه البلدة جبل.

و البلاد الشرقية أسخن من الغربية، لا لِمَا قيل: إنّ [الغربية تكون] ^٢ الشمس آخذة عنها في حركتها و مودّعة إيّاها ^٣، و الشرقية تكون آخذة عنها؛ فإنّ كل نقطة من الأرض تأخذ الشمس إليها، و عنها على السواء؛ بل لأنّ البحر الذي خلفه و الذي عن جنوبه تسامته الشمس قبل مسامته رؤوسهم، فتشتر بخاراً [حاراً] ^٤ كثيراً و وقت مسامتتهم لا تخلو عن بحر قريب تسامته أيضاً.

و البلاد البحرية تسخن بالتبخير الكثير الذي يحمى بانعكاس شعاع الشمس؛ و إن عُدّت هذه العلة كانت باردة لتبريد الماء إيّاها.

و أمّا البلاد المغربية، فإنّ الشمس تأتيتهم من غير مرورٍ ببحرٍ ^٥ يعتد به؛ لأنّ البحر يقع غربياً عنهم ^٦، و وقت محاذاة الشمس له تكون آخذة في البعد عنهم.

١. برگرفته از الشفاء، همان، صص ٣٠ - ٣١.

٢. به نقل از شفاء، همان، ص ٣١، س ٦

٣. آخذة: در این جا به معنای شروع کننده است.

٤. ب: آثارها؛ نسخه ها+ في الغربية. با توجه به آنچه از الشفاء نقل گردید، عبارت: «في الغربية» که در نسخه ها موجود است، در متن حذف شد.

٥. به نقل از الشفاء. ع: ب: ممرور.

٦. ن: م: بحر؛ الشفاء: ببحر.

٨. عبارت الشفاء، همان، ص ٣١، س ١٥: «و أمّا ناحية المغرب، فالشمس لاتأتيها و لها مرور ببحر معتد به؛ بل البحر منهم إلى الغرب في قربهم» بنا بر این عبارت متن را می توان چنین تصحیح کرد: «لأنّ البحر يقع في المغرب قريباً عنهم» با این فرض که شهرزوری عبارت «و لها مرور» را در متن الشفاء جمله حالیه دانسته است.

و ممزّات الكواكب لها أثر عظيم في الحر و البرد؛ إلّا أنّ إدراكها خفيّ جداً.

[في الطوفان]^١

و اعلم أنّ «الطوفان» عبارة عن غلبة بعض العناصر على الرّبع المسكون كلّهُ أو بعضه، بسبب اجتماعات من الكواكب على هيئة مخصوصة توجب تغليب أحد العناصر لاستعدادات عنصرية؛ فإنّ العناصر قابلة للزيادة و النقصان؛ و الوجود المتوسط، وإن كان هو الغالب، إلّا أنّ وقوع أحد طرفي الإفراط و التفريط ممكن؛ و ذلك يقتضي انتقال العمارة؛ وإن كان انطباق منطقة البروج على معدّل النهار ممكناً كما قيل؛ فلا بد من فساد العمارة بالكلية و فناء الأنواع و ذلك هو القيامة الكبرى؛ فيكون في العالمّ قيامات كثيرة تتوالى في سنين لا يضبطها الأعمار و لا يحفظها التواريخ.

و أمّا^٢ بعد فساد الأنواع فيمكن أن تحدث بعد ذلك بالتولّد دون التوالد؛ فإنّ الحيات تتولد من الشّعير^٣، و العقارب من التّبن، و الباذروج و الضفادع من المطر، و الفار من المدر؛ ممكن أن يكون الإنسان و غيره من الحيوانات يفتنى بالكلية ثم يحدث بالتولد دون التوالد.

و كون أمثال هذه إنّما يقع في النواذر عند تشكل غريب يقع من الفلك، لا يوجب امتناعه أو أن لا يكون له وجود^٤.



١. برگرفته از المباحث المشرقة، ج ٢، ص ٢٢٦ با تصرفاتی از شهرزوری با شرح و تلخیص.

٢. ن: أو.

٣. ن: ب - أمّا.

٤. نسخه ها: الشعر؛ المباحث المشرقة: الشعير.

٥. م: + و الله أعلم بالصواب.

القسم الخامس في تكوّن المعادن ويشتمل على فصلين

الفصل الأول في المعدنيات^١

الأبخرة و الأنخنة التي تولدت تحت الأرض، إن كانت مادّتها كثيرة و قوّتها شديدة، فإنّها تفجّر الأرض و تخرج؛ فتكون إمّا عيونا جارية أو زلازل هائلة؛ و إن كانت قليلة ضعيفة القوة بقيت محتبسة في الأرض فتمتزج القوى المودعة في الأجسام بعضها ببعض و تخلطها على ضروب فتعدها لقبول قوى أخرى و صور تكون بها أنواعاً و هي الجواهر المعدنية. و يختص كل واحد منها ببقعة من الأرض يوجد فيها؛ فإن أخذ، عادت القوة المعدنية فولدت مرة أخرى، و هكذا يكون الحال مهما كانت القوة هناك موجودة.

فإن نقلت ما تولد في المعدن فزرعته في أرض أخرى فإنّه لايتكون منه شيء؛ لكون القوة المولدة له في أرض المعدن فقط؛ بخلاف البزور التي تنقل من أرض إلى أرض، إذا كانت التربة موافقة، فإنّها إذا زُرعت تولد منها شيء. و القوة المولدة للحيوان الموجودة في الشخص تنولد حيث يكون الشخص.

١. برگرفته از المعتبر، ج ٢، ص ٢٢٧ به بعد.

و سَمَّيَها^١ القوى في المعادن للنفوس^٢ و القوى النباتية و الحيوانية في النبات و الحيوان. و يكون الفرق بينهما أَنَّ هذه تتوالد أشخاصها و المعدنيات تتولد معادنهما.

[تقاسيم الجواهر المعدنية]^٣

و أجود التقاسيم للجواهر المعدنية أن تقول:

إِمَّا أَنْ تكون الجواهر المعدنية ذائبة أو غير ذائبة؛

فإن كانت ذائبة فهي على أقسام ثلاثة:

القسم الأول: الذائب المنطرق^٤ الذي لا يشتعل، و ذلك هو الأجساد السبعة.

القسم الثاني: الذائب المشتعل الذي لا يتطرق، كالكبريت و الزرانيخ.

القسم الثالث: الذائب الذي لا ينطرق و لا يشتعل، كالزجاجات و الأملاح التي

تذوب و تنحل بالרטوبات.

و الأجسام التي لا تذوب، فقد تكون رطبة؛ و قد تكون يابسة؛ فالرطوبة

كالزوايق التي لا تكون قابلة للذوب و هي مع ذلك في غاية الرطوبة.

و اليابسة كاليواقيت و الألماس و غيرهما من الأحجار التي لا تقبل الذوب،

لشدة الصلابة و اليبس.

فَتَحَصَّلَ لنا من هذا التقسيم أَنَّ المعدنيات تنقسم إلى خمسة أقسام:

١. این مفهوم را ابوالبرکات در المعبر، ج ٢، ص ٢٢٨ به کار برده است.

٢. نسخه ها: كالنفوس. تصحيح قياسی؛ المعبر، همان: «و هذه القوة في المعادن، كالنفوس و القوى النباتية و الحيوانية في النبات و الحيوان».

٣. المشرح، ص ١٣٩؛ الشفاء، همان؛ المعبر همان. شهرزوری از هر سه مأخذ بهره گرفته است.

٤. نسخه ها: المتطرق و هم چنین است سایر مشتقات آن؛ این کلمه و مشتقات آن در الشفاء، الطبيعيات، المعادن و الآثار العلوية، فصل ٥، ص ٢٠ به بعد، و نیز المعبر، ج ٢، ص ٢٢٨ به بعد، از باب انفعال به کار رفته است: «منطرق، ينطرق...» و مصحح آن را برگزیده است.

[القسم] ^١ الأول: الذائب المنطرق، و هو الجسم الذي يجمد فيه - رطبه و يابس - جمداً شديداً محكماً، بحيث لا تقوى النار على تفريق الرطب عن اليابس مع بقاء دهنية قوية بسببها يقبل الانطراق؛ لأنّ مادة المنطرقات إنّما هو جوهر مائي و هو الرطب يخالطه جوهر أرضي و هو اليابس مخالطة شديدة يعسر انفصال أحدهما عن الآخر؛ ثم انطبخ أحدهما بالآخر حتى حصل هناك رطوبة دهنية؛ فإذا انجمد ذلك المركب بالبرد و بقيت فيه الرطوبة ثابتة غير زائلة، كان منطرقاً لبقاء تلك الرطوبة الحيّة الدهنية؛ فإنّ الرطوبة لو ماتت بعد الجمود و عدمت لم يكن ذلك الجسم منطرقاً.

و هذه المنطرقات الذائبة هي الأجساد السبعة: الذهب، و الفضة، و النحاس، و الرصاصان ^٢ - الأبيض و هو القلعي، و الأسود و هو الأسرب و يسمى بـ «الأيار» و «الأنك» - و الحديد، و الخارصيني ^٣ و هو صنف من النحاس يتخذ منه مرايا، لها خواص.

و هذه الأجساد السبعة مركبة من [الزئبق] ^٤ و الكبريت و هما أبواها ^٥. و الدليل على أنّ الزئبق عنصر لها، وجوه ^٦.
الأول: إنّ جميع هذه الأجساد عند الذوب تصير إليها؛ فيرى فيه زئبقية لاسيما الرصاص إذا ذاب، فإنّه لا يشك أنّه زئبق دحراج ^٧.

١. از اضافات مصحح به منظور توجه دادن به ساير اقسام.

٢. رصاص: سرب، اسرب، ارزیز. (فرهنگ معین)

٣. خارصینی: روی. (فرهنگ معین)

٤. نسخه ها: الزئبق (در تمام مواضع) الشفاء، همان؛ المعبر، همان: الزئبق. زئبق: جيوه.

٥. نسخه ها: أبواهما. تصحيح قیاسی است. در الشفاء، همان، ص ٢٥، فقط از زئبق نام برده و در ص ٢١، کبريت نیز فهميده می شود.

٦. الشفاء، همان، ص ٢١؛ المباحث المشرقة، ج ٢، ص ٢٢١ ضمن الفصل السادس في كيفية تولد الأجسام السبعة.

٧. نسخه ها: رجراج؛ طبيعيات التلوينات و شرح ابن کمونه بر آن، ص ٢٢٨ و ٢٥٢.

الوجه الثاني: إنّ الزئبق يتعلق بهذه الأجساد كلها، لكونه من جوهرها.
الثالث: إنّ الزئبق لمّا عقد بروائح الكبريت رصاصاً بسرعة، أشبه أن يكون عنصراً للذائبات.

وهذه الوجوه إقناعية تحتاج إلى أن تقوى بالحدس.
وأما كون الكبريت عنصراً فلأنّ الزئبق مركب من مائتة كبريتية؛ فالدليل الدالّ على عنصرية الزئبق دالّ على عنصرية الكبريت. و امتحان علم الصنعة يدل على ما ذكرنا.

و أورد أبو البركات البغدادي^١ بأنّ هذه الأجساد لو كانت مركبة من الزئبق والكبريت، لوجب وجود كل واحد منهما في معدن الآخر؛ ونحن لانجد الزئبق والكبريت في معدن شيء من هذه الأجساد؛ و لانجد أيضاً شيئاً من هذه الأجساد في معدن الزئبق والكبريت؛ فليست هذه الأجساد متولّدة منهما.

و جوابه^٢ أنّ عدم وجداننا الزئبق والكبريت في معادن هذه الأجساد لا يقدح فيما ادّعيناه لجواز تغييره بالمزاج، و لجواز وجوده في بعض المعادن التي لم نطلع عليها؛ و أيضاً فمن الذي يقدر أن يحكم أنّه ليس هناك شيء من ذرائره بالكلية هذه الأجساد؟

و إن تولّدت عن الزئبق والكبريت، فيختلف تكوّنهما عنهما بحسب اختلاف الزئبق والكبريت^٣؛

فإنّه إذا كان الزئبق نقيّاً و كان الكبريت العاقد له أبيض غير محترق و لا

«الزئبق متدحرجاً فيما أذيب» از این عبارت هر می آید «رجراج» قطعاً غلط است و مناسب «متدحرج» است و «دحراج» به معنای وصفی در المنجد یافت نشد.

۱. همان، ص ۲۳۰.

۲. جواب از شهرزوری است. و اما این کمونه اصل شک ابوالبركات را قادح ندانسته است: «و قد شكك أبو البركات ... و ليس بشك قادح في المدعى بل يوجب ظناً بخلافه».

۳. الشفاء، همان، ص ۲۲؛ المعبر، همان، ص ۲۳۰ با اختصار. و البته شهرزوری با توضیح و دسته بندی منظم بیان کرده است.

درن، أفضل ممّا يستعمله أهل الصنعة، تولد منهما الفضة.
وإن كان الكبريت مع صفائه و نقائه أجود و أصنع و فيه قوة لطيفة
صياغة نارية غير محترقة و كان أفضل ممّا يستعمله أهل الصنعة، فإنّه يعقد
الزئبق ذهباً.

وإن كان الزئبق جيّد الجوهر و كان الكبريت العاقد له غير نقي بل كان
محترقاً تولّد منهما النحاس.

وإن كان الزئبق دنساً رديّاً أرضية متخلطة و كان كبريته دنساً نجساً^١
تولّد منهما الحديد.

وإن كان الزئبق جيّداً و كبريته رديّاً غير شديد المخالطة بل كان مداخلاً
له سافاً فسافاً^٢ تولد منهما الرصاص القلعي؛ و بسبب عدم المخالطة التامة
[يضر]^٣.

وإن كان الزئبق رديّاً يقبل الأجزاء طينية و كان كبريته رديّاً مُتّبناً ضعيفاً
لم يستحکم انعقاده، تولّد منهما الأسرب.

وإن كان الزئبق و الكبريت صافيتين و في الكبريت حمرة و قوة نارية
لطيفة غير محترقة و وصل إلى الزئبق قبل النضج التام برّد عقده، تولد منهما
الخارصيني^٤.

و العلة في حركة بعض هذه الأجساد الحركة الدورية عند الذوب أن
الحرارة من شأنها أن تفيد القيل المُصعد إلى فوق؛ فالجسم المتصعد كلّما كان

١. نسخه ها: نجساً؛ الشفاء: همان، ص ٢٢، س ٧ و المعبر، همان، ص ٢٢١. نجس. در المعبر
در تبیین آن چنین آمده است: «و يقولون إنّ من كل واحد من الكبريت و الزئبق ما هو طاهر
و نجس، و رديّ و جيّد. و لا يعبرون عن تلك النجاسة إلّا بمخالطة ما يعسر تخليصه
بالتصفية من ترابية و نحوها»؛ وى اصطلاحات «طاهر» و «نجس» را در این مورد یک
تعبیر و همی می داند که از هیچ واقعیتی حکایت نمی کند.
٢. م: شيئاً فضيلاً.

٣. نسخه ها: يضر؛ الشفاء: «و كأنّه مداخل إياه سافاً فسافاً فلذلك يضر».

٤. ن: ب: الخارصيني؛ الشفاء همان، و المعبر، همان: الخارصيني.

الطف وأخف كان أقبل للتصعيد.

فإذا عملت الحرارة في الجسم المركب من كثيف و لطيف و لم يكن^١ الامتزاج بينهما في غاية الإحكام، سارَعَ اللطيف إلى الصعود و تركَّ الكثيف؛ فاجتمعت المتشاكلات بانضمام كل جزء إلى ما يجانسه - كما قيل: «الجنسية علة الضم» - و تفرقت المختلفات.

و إن كان الامتزاج بين اللطيف و الكثيف في غاية الإحكام و كانا قريبين من الاعتدال، فإذا أثرت الحرارة في هذا الجسم المركب منهما، بادر اللطيف إلى الصعود، شبت به الكثيف و جذبه إلى حيثز و لزمه لزوماً مانعاً له عن التفرق فيحصل من ذلك التمانع و التجاذب الحركة الدورية؛ و هذا إنما يكون في الذهب و الفضة فقط.

و أما إذا لم يكن اللطيف و الكثيف قريبين من الاعتدال، فإن كان الغالب هو اللطيف، يصعد؛ فقد يستصحب معه كل الكثيف أو بعضه، كالحاس المرتجز بالنوشار عند عمل تأثير الحرارة فيه الأثر القوي، على ما حكاه أرباب التجربة. و إن لم يكن اللطيف غالباً، فقد تؤثر الحرارة القوية في تليينه لا في تسييله كالحديد؛ و قد لا تؤثر فيه الحرارة ليناً، كالطلق^٢.

القسم الثاني: الذائب المشتعل^٣، فهو الجسم الذي لا بد و أن يكون فيه رطوبة دهنية مع ييوسة و يكون مزاجه غير مستحكم، و بسبب ذلك تقوى النار على التفريق بين رطبه و يابسه و هو الاشتعال، كالكباريت و الزرانينخ. أما الكبريت فقد تولد من مائية تخمرت بالأرضية و الهوائية تخمراً شديداً للحرارة، حتى صارت دهنية ثم انعقدت بالبرد؛ و يقرب^٤ من تولده تولد الزرنينخ إلا أن دهنية الكبريت أكثر؛ و الكبريت أب للأجساد السبعة عند

١. ن، ب: كان؛ م: لم يكن.

٢. نوعى سنگ معدنى كه اسيدها را بر آن اثرى نيست. (فوهنگ معين)

٣. الشفاء، همان، صص ٢٠ - ٢١ با شرح و تفصيل شهرزورى.

٤. م: يعرف.

الطبيعيين دون الزرنيخ^١.

القسم الثالث: الذائب المتحلل بالرطوبة^٢ لاستيلاء المائية على مزاجه و عدم استحكام مزاج ذلك الجسم المركب، كالنوشادر^٣ و الشب^٤ و الزاج و الملح و القلقند^٥ و القلقطار^٦؛ فإنّ النوشادر و الشب من جنس الأملاح، إلّا أنّ النارية في النوشادر أكثر من الأرض؛ فلهذه العلة إذا صعد لا يبقى منه شيء بل يتصعد كله، فتولّد من ماء^٧ خالطه دخان حار لطيف كثير النارية، و انعقاده إنّما هو باليبس؛ وكذا الملح، فإنّ الأجزاء الأرضية الدخانية غالبية فيه.

و الدليل على أنّ الأجزاء الدخانية الأرضية غالبية فيهما، اتخاذ النوشادر من سُخام الأتون^٨ بالتصعيد و هي أجزاء دخانية؛ و اتخاذ الملح من الرماد المحترق بأن يطبخ و يصفى و يطبخ حتى ينعقد ملحاً. و الزاجات، فمركبة من ملحية كبريتية و حجارة، إلّا أنّ فيها قوة بعض الأجساد الذائبة.

و أمّا القلقند و القلقطار فيتولدان ممّا تحلّ من الزاجات مع الأجزاء الكبريتية التي فيها؛ و الذي ينحلّ منها إنّما هي الأجزاء الملحية؛ و إذا انعقد يكون قد استفاد قوة بعض الأجساد؛ إن كان ذلك المستفاد منه قوة الحديد، فهو القلقطار فيحمرّ و يصفرّ؛ و إن كانت قوة النحاس، أخضر؛ و هما قد يعملان بالصناعة.

القسم الرابع: الذي لا يذوب و لا ينطرق، فهو كالزئبق لاستيلاء الأجزاء الرطبة على مزاجه و استحكام الامتزاج بين الأجزاء الرطبة و اليابسة بحيث

١. م. - دون الزرنيخ. ٢. الشفاء، همان، صص ٢١ - ٢٢.

٣. در نسخه ها و سایر منابع گاه «نوشادر» و گاه «نوشادر» آمده است. نوشادر، ملحی است جامد و متبلور که در لحیم کاری و نیز صنایع کاربرد دارد. (فرهنگ معین)

٤. شب: نوعی زاج که یعنی آن مشهور است. (فرهنگ معین)

٥. فرهنگ معین: قلندیس: زاج سبز. ٦. زاج زرد (فرهنگ معین).

٧. ب. - ماء. ٨. سُخام الأتون: دوده تون حمام.

لاتقوى النار على تفريقها؛ وتولّده من ماء يخالطه أرضية لطيفة كبريتية شديدة المخالطة بحيث لاينفرد منه سطح لايفشاه^١ من تلك اليبوسة شيء كأنّها جلده؛ فلهذه العلة لايتعلق باليد ولايمسك بين الأصابع. وبياضه إنّما هو من صفاء مائته وبياض أرضيته اللطيفة وممازجة الهوائية له.

و القسم الخامس: الذي لايدوب ولاينطرق، لاستيلاء الأجزاء اليابسة على مزاجه والامتزاج بين أجزائه الرطبة واليابسة محكم لاتقدر النار على تفريقها وهي جميع الحجريات، كاليواقيت والزبرجد والبدخش والعقيق من سائر الأحجار. وتولّدها من مائية لا يكون جمودها بالبرد وحده؛ بل إنّما يكون جمودها بالبرد المحيل لتلك المائية إلى الأرضية بحيث لايبقى فيها رطوبة حيّة دهنية أصلاً؛ فبسبب أنّ عقدها باليبس، لاتدوب إلّا بجيل؛ وبسبب أنّ لارطوبة حيّة دهنية فيه، لاينطرق.

اتقسيم آخر للجواهر المعدنية]

ومن وجه آخر، قسّموا الجواهر المعدنية إلى أرواح وأجساد وأحجار: فالأرواح، عندهم أربعة: النوشادر والكبريت والزرنيخ والزئبق. وأما الأجساد، فهي الأجساد السبعة المذكورة. وأما الأحجار، فكالزجاجات والمرقسيتا^٢ والطلق^٣ والمغنيسيا^٤ وأمثالها.

أقسام الجواهر المعدنية عند إخوان الصفاء^٥

و ذكر صاحب الإخوان أنّ الجواهر المعدنية تنقسم إلى أقسام ثلاثة:

١. ب: الأيفشاه.

٢. المشارع، ص ١٥٠: مرقشيتا؛ فرهنگ معين: مرقشيشا يا مرقشيتا؛ «سنگ سخت، سولفور طبیعی ... شیشه را خط می اندازد ...».

٣. فرهنگ معين: مغنيسا و مغنيسيا: سنگ شیشه ... در شیشه گری به کار می رود.

٤. رسائل إخوان الصفاء، جزء دوم، رساله پنجم از رسائل جسمانیات، ص ٧٩.

منها ما يتكوّن في التراب والطين والأرضين السبخة^١ ويتم وينضج في سنة [أو]^٢ أقل من ذلك، كالكباريت والزاجات والزرائخ والشبوب والأملاح وما أشبهها.

ومنها، ما يكون تكوّنه في قعر البحار ويكون نضجها في سنة [أو]^٣ أكثر من ذلك، كالدر والمرجان؛ فالدر حيواني والمرجان نباتي.

ومنها، ما يكون تكوّنه في جوف الأحجار و بطون الصخور وكهوف الجبال وخلال الرمال ويتم تكوّنها ويتكامل نضجها في سنين متعددة، كالأجساد السبعة وما أشبهها.

ومن هذا القسم الثالث، ما لا يتم تكوّنه ويستحكم نضجه إلا في عشرات من السنين، كالياقوت والزمرد والزبرجد والعقيق والألماس وما أشبهها.

وذكر بعض الحكماء^٤ - ممّن كان به عناية بأحوال المعادن - أنّه عرف منها ما يقرب من سبع مائة نوع مختلفة الطباع والألوان والأشكال والثقّل والخفة والطعوم والروائح.

وأما ألوانها^٥، فتكون بحسب ألوان الكواكب المتوتّية لها على ما يذكرون، وبحسب مطارح أشعتها على البقاع التي تختص بها؛ فالسواد منسوب إلى زحل، كالأسرب والحديد والقار وما أشبهها؛ والخضرة للمشتري، كالزمرد والزبرجد؛ والحمرة للمريخ، كالعقيق والمرجان؛ والصفرة للشمس، كالياقوت الأصفر والذهب والزعفران؛ والزرقة للزهرة، كالبدخش^٦ واللازورد؛ والبلون لعطارد؛ والبياض للقمري، كيباض الفضة والبلور والملح والقطن.

١. المنجد: سبخة، جمع: سبخا: أرض ذات ملح؛ السبخا من الأرض: ما لم يحرق ولم يعمر؛ «زمين شور» زار ترجمه مناسب ترى است.

٢. نسخه ها: و؛ رسائل: أو. ٣. نسخه ها: و.

٤. همين مطلب نيز از رسائل إخوان الصفاء، ص ٨٩ بر گرفته شده است: «و قد ذكر بعض الحكماء ممّن كانت له عناية بالنظر في هذا العلم ... و أنّه قد عرف و عدّ منها نحو تسع مائة نوع كلها مختلفة الطباع ...» ٥. همان، ص ٩٢.

٦. م، ب: كالبلخش.

و طبائع هذه الجواهر المعدنية مختلفة بحسب اختلاف القوى الروحانية الفاعلة لها: فمنها، متشاكلة و متضادة و متنافرة؛ و لها تأثيرات بعضها في بعض، كالجذب و الدفع و المسك و غير ذلك من العجائب المودعة فيها^١.

* * *

١. رسائل، همان، ص ٩٣.

الفصل الثاني في الكيمياء وأحكام النجوم

زعم قوم من الحكماء^١ أنَّ لكل علم عملاً نسبته إليه كنسبة الثمرة إلى الشجرة؛ فإنَّ العلم الخالي عن العمل، كالشجرة الخالية عن الثمرة؛ وكذلك العمل الخالي عن العلم، كالشجرة بلا أصل متمكِّن في الأرض؛ فعملٌ بلا علم خيرٌ من علم بلا عمل.

و ثمرة العلم الطبيعي وعمله، إنّما هو صناعة الكيمياء والطب وأحكام النجوم. وهذه العلوم الثلاثة هي من علم المزاج ومتعلقة به ومن القوى الطبيعية.

فكل من عرف العلم الطبيعي ولم يعرف العلم المنسوب إلى الإكسير^٢ فقد فَقَدَ من شجرته أطيب ثمرتها وأشرفه؛ ولأجل هذا العلم تكلم الطبيعيون في الكون والفساد والاستحالة والمعادن؛ وكذلك مَنْ تعلَّم هذا العلم ولم يتعلم الطب فقد فَقَدَ أفضل ثمار شجره؛ ومن عرف هذا العلم وعلم الهيئة وحساب الزيجات ولم يعرف أحكام النجوم فقد فَقَدَ من أشجاره ثماراً لذيذة طيبة. والذي ذكره صاحب المعبر في هذا أنَّ العلم يراد للعمل؛ إلّا أنَّ

١. ابوالبركات: المعبر، ج ٢، ص ٢٣١: «يقول قوم ...».

٢. همان، ص ٢٣٢. ولم يعرف الكيمياء.

العلم أشرف من العمل^١؛ لأنها فضيلة عقلية مُلذّة تشتاق إليه النفس الفاضلة بالطبع؛ والتذادها به يُشبه لذة الفرحة و النزهة الجامعة للنظر إلى محاسن الأشياء ولطائفها؛ فاللذة بها تكون أفضل وأعم وأشرف ممّا عداها من الأمور المُلذّة.

وأما العمل، فليس شيئاً مقصوداً بالذات، بل تارة يقصد به إزالة الموانع وظهور الاستعداد المؤدّي إلى انكشاف الحقائق؛ وتارة يقصد به حصول الهيئات الفاضلة في النفس؛ وتارة يتوصّل به إلى أسباب تؤدّي إلى كمال النفس. ثم إنّ العمل إنّما يحصل من العلم وبسببه.

إذا عرفت هذا، فليس في هذا العلم ما يحصل به الكيمياء؛ بل فيه ما يُبطله ويبعد عنه ويؤيّد الطامعين عن طلبه؛ فإنّ الأصول الطبيعية دلّت على أنّه لا أصل له ولا حقيقة؛ وإن كان حصوله بالتوقيف^٢ - كما قد قيل - فلا حاجة إلى هذا العلم.

والحق أنّ هذا الرجل لم يذكر برهاناً على امتناعه ولا على إمكانه؛ فإن كان ممكناً فلا ريب عند العاقل كيفية إعانة العلم الطبيعي في الكيمياء، لاسيما معرفة الكون والفساد وأنواع الاستحالات الواقعة بين البسائط وتقاسيم الأمزجة وأحوال القوى ومعرفة طبائع الجواهر المعدنية؛ فإنّ خلاصة علم الإكسير هو معرفة الحل والعقد الحقيقيين واحتياجهما إلى العلم الطبيعي بيّن ظاهر.

وأما الشيخ الرئيس^٣ فزعم أنّ أصحاب الجِنل يمكن أن يعقدوا بالصناعة الزئبق بالكبريت عقداً محسوساً يُشبه ما تصنعه الطبيعة من بعض الوجوه؛ فإنّ الأحوال الصناعية لاتشبه الطبيعة من جميع الوجوه بل تكون قاصرة عنها غير لاحقة بها وإن بذل الجهد. وليس في أيدي أصحاب الإكسير

١. ن: العلم.

٢. ب: بالتوقيف؛ المعتر، همان: التوقيف والتجارب.

٣. الشفاء، الطبيعيات، المعادن والآثار، مقالة ١، فصل ٥، صص ٢٢ - ٢٣.

أن يقلّبوا الأنواع قلباً حقيقياً؛ بل الذي في أيديهم تشبيهات حسنة من صبغ^١ الأحمر أصفر و أبيض شبيهاً بالذهب والفضة، وأن يصبغوا الأبيض صبغاً شديد الشبه بالذهب، وأن يسلبوا الرصاصات أكثر ما فيها من العيوب والنقص، و يكسوها كيفيات مستعارة مع حفظ جواهرها الأصلية؛ إلا أنه قد يبلغ التدقيق في المشابهة إلى حد يخفى الحال فيها على النّقد من أهل الخبرة^٢.

و لم يتبيّن لي إلى الآن أنه يمكن سلب الفصول المتنوعة عن الجواهر المعدنية و كشئوها فصولاً أنواع أخرى؛ بل يبعد عندي جوازه؛ إذ حلّ المزاج إلى مزاج آخر متعذر؛ فإنه يشبه أن لا يكون الأمور المحسوسة هي الفصول المتنوعة للأجساد بل تكون عوارض و لوازم؛ و الفصول التي لها مجهولة؛ و المجهول لا يمكن أن يوجد بل لهم أن يسلبوا عنها الألوان و الروائح و الطعوم و الأوزان و غير ذلك ممّا لم يقيم على امتناعه برهان.

ثم قال: و الأشبه أن تكون النسبة التي بين العناصر في تركيب كل جوهر منها غير ما يكون في التركيب الآخر؛ و حينئذ لا يعاد إليه التركيب إلا بفكّه و إعادته إلى تركيب ما يراد إحالته إليه؛ و لا يمكن أن يكون ذلك بإذابة تحفظ^٣ الاتصال من غير أن يختلط به شيء غريب و قوة غريبة.

و الجواب أنه إن أراد بالفصل المتنوع الكلّي المميّز للشيء عمّا يشاركه في الجنس، فالكلّي ذهني لا وجود له في الجسم المحقق في الخارج؛ و إن أراد به الصورة الجوهرية، فقد أبطلناها و بيّنا أنه ليس في الجسم إلا الكيفيات الأولى الأربع - كما هو مذاهب الأول الذين استخرجوا هذه العلوم - و عوارض أخرى يمكن تبديلها و تغييرها، على ما صرّح بإمكانه هذا الحكيم الفاضل.

و لئن سلّمنا وجود الفصول و الصّور، فليس يجب على من أراد تحصيل نوع أن يعرف فصوله؛ فإنّ فصول المحسوسات مجهولة على زعمه، و مع ذلك

١. ب: صنع.

٢. الشفاء، همان، ص ٢٣: يخفى الأمر فيه على الفزّهة.

٣. ب: بإرادته؛ الشفاء (در متن): بأدائه حفظ (در نسخه بدلها): بإذابة حفظ.

فإنّا نقصد إيجاد الحيّة من مادة الشّعر والعقرب من الباذرودج و سائر الأنواع من الحبوب والأشجار.

ثم إذا حصل الاستعداد - سواء كان بفعلنا أو بفعل الطبيعة - فلا بد من إفاضة صور الأنواع سواء قصدنا الإيجاد أو لم نقصد^١.

و قد ردّ عليه علماء الصنعة واستجملوه في هذا العلم و ناقضوه و نسبوه إلى غير اللائق به من الفضيلة.

و الشيخ - قدس الله روحه - لم يجزم بالامتناع ليرد عليه جميع تلك المناقضات؛ و إنّما قال: لم يتيبّن عندي و استبعد وقوعه، بما ذكره من أحوال الفصول المتنوّعة.

و هذا هو الجواب عمّا ذكره من النسبة التي بين العناصر في التركيب؛ و نحن فقد شاهدنا بعض الأحوال الدالّة على صحة هذا العلم و وقوعه في الخارج، و هم يصنعونه من المعادن و النبات و الحيوان و يدّعون أنّ الحجر الأعظم الذي يقلب الحبة منه قنطاراً إنّما يكون في الحيوان.

و أمّا علم الطب، فحصول أكثره بالتجارب و القياسات من القواعد الطبيعية. و لا شك أنّ الطبيب كلّما كان أمهر فيها كان أقدر على القياسات و الاستنباطات. و القدر الذي يحتاج إليه منه معرفة العناصر و قواها و الأفعال و الانفعالات و ما بينها من التضاد و التناسب و الكون و الفساد و الاستحالة و التغير و خواص النبات و الحيوان؛ و لا يحتاج إلى معرفة الجزء الذي لا يتجرى و لا الهولوى و الصورة و تنامي الأبعاد و بحوث الزمان و المكان و الحركة و السكون؛ و الطبيب يعرف قدرأ من الطب بالحس و التجربة، كما قد يعرف التشريح و قوى الأدوية^٢.

و أمّا علم الأحكام النجومية^٣ فإنّه لا يتعلق بالعلم الطبيعي منه شيء، و

١. ن: قصد بالإيجاد أو لم يقصد. ٢. المعبر، همان، ص ٢٢٢.

٣. در این معنی رجوع شود به: رسائل إخوان الصفاء، جزء ١، رساله سوم از بخش ریاضیات، صص ٧٢ - ١٠٩.

أكثر ما يذكرونه فمخالف للعلوم الطبيعية، كوصفهم الكواكب بالكيفيات الأربع، كقولهم الزحل بارد يابس، و المشتري معتدل، و المريخ حار يابس، و المعتدل خير، و الخير سعد، و الإفراط شر، و الشر نحس، فالمریخ نحس؛ و هذه الكيفيات من الملموسات و لم يدل على وصفها بالكيفيات دليل. و الشمس، و إن دلّ الحس على حرارتها، فالعقل يدل على خلافه.

و لو أمكن أن ينسب إلى السماوات شيء من الأضداد، فالأولى أن ينسب إليها الحرارة، لإنارتها و حركتها.

و ممّا يخالف القواعد الطبيعية، قسمتهم الفلك - مع تشابهه في الطبيعة - إلى قسمة وهمية إلى بُروج و دُرَج و دقائق؛ ثم نقلوا هذا الوهم إلى الوجود الخارجي و بنوا عليه أحكاماً.

و قولهم في الحدود إن خمسة درجات من برج كذا لكوكب، و ستة منه لآخر و أربعة لآخر.

و أرباب البيوت كالملوك؛ فالأسد للشمس، و السرطان للقمر، و باقي الكواكب لكل واحد بيتان؛ واحد من حيّز الشمس و الآخر من حيّز القمر.

ثم هذه البروج سميت بهذه الأسماء، لوجود كواكب على تلك الصورة في ذلك الموضع؛ ثم إنها قد تنتقل إلى مواضع و يحصل في مواضعها صور أخرى. و من طالعه برجٌ قرب بيته صاحب ذلك البرج.

و كذلك، قسمتهم الدرجات إلى المذكرة و المؤنثة و النيرة و المظلمة و الزائدة^١ في السعادة و غير ذلك مما يتبدل بانتقال كواكب أخرى إليها.

و يقولون إن كوكب كذا ينظر إلى كوكب كذا من ستين درجة و هو سُدس الفلك؛ فهلاً قالوا ينظر إليه من خمسين أو سبعين درجة؟ فإن كان مرادهم ظهور الكوكب للكوكب فقلّ ما يخفى بعضها عن بعض؛ و إن كان المراد اختلاط الشعاعين فالشعاعان يكونان دائماً مختلطين؛ و إن كان هناك معنى آخر فليُظهره لينظر فيه.

و كذلك، الحكم في التربيع والتثليث.

و كذلك، الحكم فيما ذكره من طبائع البروج و انقلابها و ثباتها و ما ذكره من التعاليل الفاسدة، كقولهم: إِنَّ الحَقْلَ حَارٌّ يَابِسٌ نَارِيٌّ مُنْقَلَبٌ، لانقلاب الفصل إلى الربيع عند حلول الشمس فيه؛ و الثَّوْرُ بَارِدٌ يَابِسٌ أَرْضِيٌّ ثَابِتٌ، لثبوت الفصل عند حلول الشمس فيه؛ و الجَوْزَا حَارٌّ رَطْبٌ هَوَاشِيٌّ، و السرطان بَارِدٌ رَطْبٌ مَائِيٌّ؛ فهل قال: إِنَّ السَّرْطَانَ^١ إِذَا حَلَّتْ الشَّمْسُ فِيهِ اشْتَدَّ حَرُّ الزَّمَانِ؟ و لهم من هذه الخرافات أشياء كثيرة، لو استوفيناها لطلال الكلام^٢.

و للشيخين الفاضلين أبي نصر و أبي علي - قدس الله أرواحهما - رسالتان لطيفتان في إبطال أحكام النجوم، و خلاصتهما ما ذكرناه.

و الذي يمكن أن يقال في هذا الباب إنك قد عرفت ما أشرنا إليه في أول فصل الآثار العلوية من تأثيرات الأجرام العلوية و الأشعة الكوكبية؛ و الذي ذكر في كتب الأحكام فأكثره تدل عليه^٣ التجربة دون القياس، و بعضه يدرك بالوحي و الإلهام الرباني؛ و بعضه بالدعوة العظمى للكواكب؛ و لا يدرك بالقياس وحده، بل القياس العقلي يدل على خلاف أكثر ما ذكره؛ و ليس مراد أرباب علم الأحكام من قولهم إِنَّ بعض الكواكب موصوف بالحرارة و بعضها بالبرودة و الرطوبة و اليبوسة و أمثالها، اتصاف^٤ أجسامها بهذه الكيفيات، بل مرادهم أَنَّ شعاع كل واحد منها له من الخاصة الروحانية ما يفعل في كل موضع من مواضع الفلك أثراً مخصوصاً؛ فإنهم وجدوا الاتصالات المذكورة مؤثرة تأثيراً لا يوجد في غيرها من الأبعاد الأخرى. و جميع ما ذكره من الأوضاع و الاصطلاحات فهو بحسب التأثير و التأثير.

و هذا العلم مبدؤه مأخوذ من المبدأ الأعلى و قَبْلَهُ منهم الأنبياءُ و الحكماء، كآدم و شيث و هرمس و نوح و أمثالهم؛ و كانوا لتأييدهم يصيبون في الأحكام

١. ن: السطان.

٢. پایان كلام ابوالبركات در المعتبر، ج ٢، صص ٢٣١ - ٢٣٥.

٣. م: على.

٤. م: + أعيان.

غاية الإصابة؛ و العلوم الروحانية التي كانت لهم فكلّها كانت مبنية على علم الأحكام، لاتصحّ إلّا بها و لاتقوم إلّا عليها؛ و قلة الإصابة في هذا الزمان فليقلّة استعداد العلماء و ضعف اعتنائهم به مع اختلال الإرصاء و غير ذلك من الأسباب الموجبة للخطأ؛ و هو من العلوم الشريفة المحتاج إليه في كثير من العلوم المهمّة، و لو أمكن أن يحيط الإنسان بجميع الجزئيات من الحركات التي في الأجرام السماوية لأمكن الاطلاع على جميع الحوادث الموجودة في هذا العالم؛ ولكن الأمر متعذّر. و قد عرفت فيما سلف أنّ جميع الحوادث يستند إلى الحركات الفلكية و تأثيرات الأشعة الكوكبية؛ و الأشعة إكسير الكون و منبع الأنواع.



مرکز تحقیقات کتاب و اطلاع‌رسانی

القسم السادس في النفس النباتية ويشتمل على فصلين

الفصل الأول في القوى النباتية^١

البسائط العنصرية إذا اختلطت وامتزجت كان لتركيبها وامتزاجها ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: المعدنيات و هي ما يتكوّن عن الأسطقسات بالتركيب المزاجي.

المرتبة الثانية: مرتبة النبات، لأنّ البسائط إذا تركبت تركيباً أقرب إلى الاعتدال من تركيب المعادن حدث النبات، لأنّ الاعتدال كلّما كان أكثر كان الاستعداد لقبول القوى الفاضلة أتمّ وأولى.

المرتبة الثالثة: مرتبة الحيوان، لأنّ الاعتدال في تركيبه لما كان أتمّ من النبات كان قبوله للقوى الكاملة أشرف منه.

و وجه الحصر أنّ المتكوّن بالتركيب المزاجي إمّا أن يتحقّق له حسّ و حركة إرادية أو لا؛ والأول هو الحيوان؛ و أمّا الثاني، إمّا أن يتحقّق له تغذّي و نموّ

و توليد^١ أو لا؛ والأول هو النبات، والثاني هو المعدن.

و فائدة تبديلنا: «إمّا أن يكون له حس و حركة إرادية» يقولنا: «إمّا أن يتحقق له حس و حركة» أنّ البرهان ما قام على أنّ النبات لا إحساس ولا شعور له بقدر استعدادة؛ فإنّ جماعة من الحكماء القدماء و بعض المتأخرين كأصحاب إخوان الصفاء يزعمون أنّ لجميع أنواع النبات شعوراً و حسّاً و حركة و نفوساً مجردة^٢.

و من جملة ما استدلو به ميلّ الأشجار إلى الجهة التي تلي الشمس، و ميلّ عروق النخل إلى جهة النهر، و ميلّ الأنثى إلى الذكر و بالعكس فيه، و ميل في صعودها عن الجدار و خروج رؤوسها^٣ عن روزنة البيت، و أمثاله كثير.

و هؤلاء المنقول عنهم هذا المذهب، يدّعون وجود هذه النفوس و القوى في المعادن بدليل حركة بعضها إلى بعض و جذب بعضها لبعض و هرب بعضها عن بعض؛ فإنّ كل واحد من هذه الحركات المختلفة لو لم يكن أولى بالمتحرك من غيره لم يصدر عنه؛ و هذا كله فرع الشعور.

و هذه الحجج، و إن كانت غير مفيدة لليقين في بعض الأشخاص، فلا يبعد إفادتها له في أشخاص أخرى عند تأييدها^٤ بالحدس الصافي؛ فإنّ الحدوس مختلفة اختلافاً كثيراً بحسب اختلاف الأمزجة و الأشخاص.

١. ن. ب: تغذياً و نمواً و توليداً.

٢. مصحح چنین مطلبی را در رسائل إخوان الصفاء نیافت (البته ممکن است باشد) امّا به عکس، آنان در رساله پنجاهم (رساله دهم از رسائل علوم ناموسی)، جزء ٤، ص ٣١٦ سخنی گفته اند که خلاف مطلب متن است: «... و ذلك أنّ النبات لها حسّ اللمس حسب؛ و الدليل على أنّ للنبات حسّ اللمس هو إرسال عروقه نحو النهر و المواضع الفدية و امتناعه عن إرسالها إلى ناحية الصخور و اليبس؛ و إن كان فوقه سقف ... و ترك له ثقب، مال النبات إلى تلك الناحية حتى إذا طال أخرج من هناك رؤوسه» مگر آنکه بگویم شهرزوری از سخن إخوان چنین استنباط کرده است.

٣. ظاهراً ضمیر «رؤوسها» به «الأشجار» راجع است.

٤. ن: تأییدها.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنَّ النبات والحيوان يشتركان في قوى ثلاثة: التغذي والنموّ وتوليد المثل^١.

و اختلف الحكماء في أنَّ النفس النباتية هل هي نفس حصول هذه القوى الثلاث أو هي صورة موجودة في جسمه تكون مبدءاً لهذه القوى الثلاث؛ فكل واحد منهم مال إلى قولٍ.

والذي يدل على وجودها وزيادتها على الجسمية أنَّها لو كانت للجسمية أو لصورة عامة في البسائط، لعمت الأفعال المذكورة؛ لأنَّ الاشتراك في الملزومات يوجب الاشتراك في اللوازم؛ وليس فليس؛ ولأنَّ الصور العنصرية والجسمية تتشابه في كل الجسم وجزئه؛ والأفعال المذكورة ليست كذلك، لأنَّها إنَّما تحصل لمجموع ذلك الجسم لا لكل واحد^٢ من أجزائه؛ فإذا لم تكن هذه الأفعال للجسمية أو لصورة نوع من البسائط، فيتعين أن تكون لصورة خاصة تابعة للأجسام المزاجية؛ فيكون المزاج هو المبدء لحصول هذه الصور؛ فالمزاج هو العلة القابلة؛ والمفارق هو العلة الفاعلة^٣.

وأما علة احتياج الأشخاص النباتية والحيوانية إلى هذه القوى التي هي الغذائية والنامية والمولدة، فلأنَّ كمال الأشخاص باعتبار المقدار الذي يمكن حصوله لها لا يحصل دفعة واحدة - وإن لم يكن لنا برهان على امتناعه - فيكون حصوله على التدريج قليلاً قليلاً؛ وحينئذ يحتاج إلى القوة النامية الموصلة للشخص إلى ذلك الكمال المقداري؛ وباعتبار أنَّ الأشخاص لا يكون وجودها على وجه لا يتحلل، بل هي دائم في التحلل والسيلان يحتاج إلى القوة الغذائية، لتكون مخلقةً لبدل ما يتحلل. واعتبار كون تلك الأشخاص غير حاصلة على وجه لا يتحلل ولا يفسد، يحتاج إلى القوة المولدة ليستحفظ بها الأنواع بالتعاقب؛ فالغاذية والنامية وجودهما لأجل حفظ الأشخاص، والمولدة وجودها لأجل حفظ الأنواع^٤.

١. الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص ٣.

٢. م: لأنَّ كل واحد.

٣. همان، صص ٤٥٩ - ٤٦٠.

٤. بركرفته از ابن كمونه، ص ٤٥٨.

[القوة الأولى - الغذائية]^١

و القوة الأولى: الغذائية، لها أفعال ثلاثة:

الإحالة، لأنها تحيل الأطعمة إلى أحوال مختلفة فتجعلها أولاً خطأ.

ثم تجعل الخلط شبيهاً بجوهر المغتذي من الأعضاء، و هو الفعل الثاني

المسمى بـ«التشبيه».

ثم تجعل الشبيه ملصقاً بالعضو بدل ما يتحلل من أجزائه و هو الفعل

الثالث؛ فالغذائية قوة متصرفة في مادة الغذاء، لتحيله إلى شبيه جوهر المغتذي^٢.

و إنما يتم لهذه القوة جعلُ الغذاء شبيهاً بجوهر العضو باستحالات

أربعة، نذكرها في القوة الهاضمة.

و زعم بعض الأوائل^٣ أنَّ الغذائية هي النار؛ و هو خطأ؛ فإنَّ الغذائية فعلها

إحالة الغذاء إلى شبيه العضو المغتذي إما بدلاً لما تحلّ، أو تهيئةً للتربية و النمو

و التوليد.

و لو كانت الغذائية التي هذا فعلها هي النار، لوجب أن لايقف النمو عندها؛

لأنَّ النار لايقف فعلها أبداً بل هي فاعلة ما دامت موجودة.

و أيضاً، لو كانت الغذائية هي النار، وجب أن تكون غاية فعلها تحصيل

شبيه جوهر المغتذي، و ليس غاية فعل النار كذا؛ فإنَّها لا تقتصر على ما دون

تتميم الفعل بالإحراق^٤.

نعم، الغذائية تفتقر إلى حرارة غريزية تُهيئُ المواد للتحريك، كما كانت

البرودة تُهيئها للتسكين.

[القوى الخادمة للغذائية]^٥

و تخدم الغذائية أربع قوى: الجاذبة و الماسكة و الهاضمة و الدافعة.

١. المشارع، ص ١٥٦.

٢. ابن كمنه، ص ٢٦١؛ و نيز: الشفاء، همان، ص ٢٥.

٣. المشارع، ص ١٥٦؛ الشفاء، همان، ص ٢٧؛ ظنَّ بعضهم.

٤. همان جا.

٥. المشارع، ص ١٥٦.

أما الجاذبة (و هي) التي تجذب المادة إلى العضو لمدد الغازية، فهي موجودة في جميع الأعضاء.

أما وجودها في المعدة فيدل عليه وجهان^٢:

الأول: إنَّ حركة الغذاء من الفم إلى المعدة ليس بإرادية، إذ لا إرادة للغذاء؛ ولا طبيعية، لأنَّ الإنسان لو جعل رأسه على الأرض ورجلاه في الهواء أمكنه الازدراء؛ فيتعين أن تكون قسرية. والقاسر إنما هو جذبٌ من أسفل بوجهين^٣: الأول: ما نجد من جذب المعدة والمري الطعام - لاسيما اللذيذ - من الفم إليها من غير أن يكون للإنسان إرادة في ذلك.

الثاني^٤: إنَّنا إذا تناولنا طعاماً وتناولنا بعده شيئاً من الحلواء ثم استقرغناه، خرج الحلواء في آخر القيء، ولو لم تكن في المعدة قوة جاذبة لما انجذب الحلواء إلى قعر^٥ المعدة؛ وذلك يدل على أنَّ في فم المعدة قوة جاذبة بها انجذب الحلواء إلى قعر المعدة^٦.

و أما وجودها في الرحم، فلأنَّه إذا كان خالياً عن الموانع، نقيّاً عن الفضول، فإنَّ الرَجْلَ يحس في وقت الجماع بأنَّ إحليله ينجذب إلى داخل. و أما وجودها في سائر الأعضاء، فلو لم يكن في كل واحد منهما القوة

١. تصحيح قياسي.

٢. برگرفته از المباحث المشرقة، ج ٢، صص ٢٦٠ - ٢٦٢ و در آن دو وجه ذکر شده است، اما شهرزوری گویا وجه دوم را از قلم انداخته است! طبیعیات الثلویحات و شرح ابن کمونه بر آن، صص ٢٦٢ - ٢٦٤، و البته در آن تعبیر «وجهان» نیامده است.

٣. المباحث المشرقة: و لا شک أنَّ الغذاء ليس له إرادة أن يتحرك إلى المعدة.

٤. شهرزوری نظم بیانی فخر رازی را رعایت نکرده و لذا در تنظیم مطالب نارسایي مشهود است، و طالبان مناسب است به مأخذ مذکور مراجعه کنند. بیان سهروردی نیز در المشارع مختصرتر از کلام شهرزوری است.

٥. با توجه به پاورقی قبل، موضوع وجه دوم در بیان رازی فقط یک مثال تکمیلی و توضیحی است برای وجه دوم. ع:ن: قر.

٦. پس از این عبارت، فخر رازی، در همان اثر، ص ٢٦١، وجه دوم را - که به احتمال، خود شهرزوری آن را از قلم انداخته - آورده است.

الجاذبة لنوع من الخلط، أما كان كل واحد من الأعضاء مختصاً بخلط خاص. و أما الماسكة^١، فهي التي تُمْسِكُ الغذاءَ حتى يتصرف فيه الهاضمة. و فعلها في المعدة أن توجب احتواء المعدة على الغذاء، بحيث تماسسه من جميع الجوانب و لا يكون بينها وبينه فرجة^٢؛ و ليس من شرط هذا الاحتواء امتلاء المعدة؛ فقد يكون الغذاء قليلاً مع احتواء المعدة عليه، فهضمه^٣ هضمًا معتدلاً إن كانت الماسكة قوية^٤؛ فإنها لو كانت ضعيفة لاحتوي عليه و لاتلزمه؛ فإنّه يحدث في البطن قراقر و نفخ و بَطء الاستمرار^٥.

و دليل وجودها في المعدة تشريحها في الحيوان بعد تناول الغذاء الرطب و وجودها محتويةً عليه في كل الجوانب لازمةً له، بحيث لا يمكن أن يذهب منه شيء، فدلّ على أنّ هناك قوةً ماسكة.

و دليل وجودها في الرحم، اشتماله على المنى و انضمامه عليه من جميع الجوانب، مع انطباق فيه عليه، بحيث يتعذر دخول الميل فيه مع ثقل المنى المقتضي للنزول؛ ففي الرحم قوة ماسكة تمسك المنى؛ و بهذه العلة تثبت القوة الماسكة في كل عضو.

و أما القوة الهاضمة، فهي التي تُحِيلُ الغذاءَ و تُغَيِّرُهُ بحيث يصلح أن يصير جزءاً من المغتذي لقبوله أثر الغاذية^٦. و الاستحالات الهضمية أربعة^٧:

الأولى، في الفم؛ بدليل أنّ الحنطة الممضوغة في إنضاج الدمامل^٨ ما

١. بركرفته از الباث المشرقة، همان، ص ٢٤٢.

٢. الباث المشرقة: فضاء. ٣. ن، ب: و هضمه.

٤. الباث المشرقة: فإنّ الغذاء إن كان قليلاً، و كانت القوة الماسكة قوية و لاقته المعدة و التوت عليه جاد هضمه.

٥. نسخه ها: الاستمرار؛ الباث المشرقة و ابن كمونه: الاستمرار.

٦. الباث المشرقة، همان، ص ٢٤٢ به نقل از ابن سینا؛ ابن كمونه، صص ٤٤٣ - ٤٤٥.

٧. استحالات هضمی، بركرفته است از: الباث المشرقة، ص ٢٧٠، تحت عنوان: «مراتب

الهضم»؛ ابن كمونه، ص ٢٤٦. ٨. الباث المشرقة و ابن كمونه: الدماويل.

لاتفعله المطبوخة و المدقوقة.

الثانية، في المعدة و الأمعاء؛ فإنَّ الغذاء عند صيرورته إلى المعدة يبقى كماء الكشك التخين، و يسمى حينئذ «كيلوساً»، فتتجذب خلاصته إلى الكبد بالعروق المسماة بـ«الماساريقا» و ينحدر الباقي إلى الأمعاء؛ و فيه بقية غذائية فتجذبه عروق أخرى إلى الكبد و يندفع الثفل إلى الخارج.

الثالثة، في الكبد؛ فإذا اشتمل الكبد على جميع هذا الغذاء تميزت الأخلاط الأربعة فيه.

الرابعة، في العروق؛ و هو أن يصير الغذاء بحالة يصلح أن يكون شبيهاً بالعضو و جزءاً منه^١.

و للهاضمة فعلاً^٢؛

أحد الفعلين، أنها تحيل الغذاء - الذي جذبته الجاذبة و أمسكته الماسكة - إلى [هيئة]^٣ ينتهي للغذية جُفْلُه جزءاً من المغتذي بالفعل. الثاني، أنها تجعل الفضل مهياً^٤ لقبول فعل الدافعة فيه، مثل أن تلتطف الغليظ و تكتف الرقيق.

و أمّا القوة الدافعة^٥، فهي التي تدفع ما لا يحتاج إليه العضو.

و الذي يدل على ثبوتها [أنك ترى]^٦ الأمعاء عند الحاجة إلى التبرز كأنها تريد الخروج لدفع ما فيها من الفضل إلى أسفل؛ و كذلك تجد الأمعاء عند ذلك تتحرك إلى أسفل و ذلك يدل على أنَّه هناك قوة دافعة.

١. پایان كلام منقول از ابن کمونه.

٢. برگرفته از: المباحث المشرقة، همان، ص ٢٦٥.

٣. نسخه ها: تهیئة؛ تصحيح قیاسی: هیئة.

٤. ب: هاهنا.

٥. برگرفته از المباحث المشرقة، همان، ص ٢٦٥.

٦. نسخه ها: أنَّها نرى؛ المباحث المشرقة: أنَّك ترى.

[القوة الثانية - النامية]

و أمّا القوة الثانية^١، وهي «النامية»، فهي التي توجب الزيادة في أقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليلبغ إلى كمال النشوء.

و احترزنا بقولنا: «تزيد في أقطار الجسم»، عن الزيادات الصناعية التي إذا أخذنا قدرًا من الجسم، فزدناه في جهة، نقص من الأخرى.

و فعل النامية، الزيادة في الأقطار الثلاثة.

و احترزنا بقولنا: «على التناسب الطبيعي»، عن الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي، كالورم.

و احترزنا بقولنا: «يلبغ إلى غاية النشوء» عن السُّمن؛ فإنه زيادة في أجزاء المغتذي، إلا أنه لا يكون على نسبة محفوظة في الأقطار؛ ولأنَّ الإسمان قد يوجد مع سقوط قوة النمو، كما في الشيخ^٢؛ و الهزال قد يوجد مع بقاء النمو، كما في الصبي.

و فرّقوا أيضاً^٣ بين «التخلخل» و «النمو»، بأنَّ النمو هو تحرك الجسم الباقي نوعيته إلى الزيادة بما يدخل عليه في الأقطار الثلاثة.

و إنّما قلنا: «الباقي نوعيته»، و لم نقل: «شخصيته»، لأنَّ «الشخصية» تتبدل بالزيادة الواردة عليه و إن كانت من نوع المقدار الأول، و «النوعية» ليست كذلك.

و أمّا التخلخل عندهم فليست بزيادة تدخل على الجسم في الأقطار. و أمّا التخلخل بمعنى تبدّد الأجزاء، و إن كان ورود و إرد، إلا أنَّ النمو ليس كالتخلخل، لأنَّ النمو فيه تناسب يؤدّي إلى كمال النشوء، فيجب ازدياده على التدريج.

و النامية يكون الوارد إلى مشاكلة العضو المورد عليه لمداخلته فيه^٤ و نفوذه في خلل ذلك الجسم باندفاع ما يرد عليه مع حفظ النسبة في الأقطار، على وجهٍ يوجب انتفاع القوى و تحصيل الكمال. و النمو يفنقر إلى مادة جسمية و

١. برگرقة از الباحث الشرقية، ص ٢٧١. ٢. م. + و الكهل.

٣. المشارع، ص ١٥٦. ٤. ن، ب: مداخلته بينه.

مقدار و صور خلقية و تخطيط.

و فرّقوا بين الغذائية و النامية،^١ أنّ الغذائية لا تقتضي إحالة الغذاء إلّا إلى الشبيه بدلاً لما تحلّل، من غير أن تقتضي زيادة المقدار؛ حتى لو فرضنا أنّها كانت وحدها ما كانت تقتضي إلّا المساواة لما تحلّل؛ و أمّا النامية فإنّها تقتضي الزيادة في الأقطار على التناسب الطبيعي، فتوزع الغذاء على خلاف ما تقتضيه الغذائية؛ فتسلب جانباً من البدن من الغذاء ما لا يحتاج إليه لتزيده في جهة أخرى؛ فيزيد فوق زيادة جهة أخرى مستخدمة للغذية في هذا الفعل؛ و لو كانت الغذائية وحدها، لَسَوَتْ^٢ في هذا، لكنّها تخدمها؛ لأنّها هي المُلصِقة المتصرّفة بتدبير القوة النامية الفاسدة إلى بلوغ غاية النشور.

و زعم بعض الناس^٣ أنّ النامية هي الغذائية؛ لأنّ فعل الغذائية تحصيل الغذاء و الإلصاق و التشبيه؛ و النامية تفعل هذه الثلاثة، لكنها تختلف باعتبارين؛ فإنّ الفعل إن كان على قدر ما تحلّل فتسمى غذائية؛ و إن كان أزيد منه تسمى نامية؛ لكن النموّ يكون قوياً في الابتداء و المادة مطيعة، فتفي بإيراد المثل و الزيادة؛ و في الأخير تصير ضعيفة، فتقوى على إيراد المثل و تضعف عن الزيادة.

و المُنمّي قد يعنون به القوة الموجبة للنموّ، و قد يعنون به نفس الغذاء؛ فإن أخذ من حيث إنّ في قوته التشبيه بالعضو المغتذي فهو غذاء؛ و إن أخذ من حيث أنّ في قوته إمكان حصول مقدار فيه موجب للزيادة فهو مُنمّي.

و قد يسمّى الغذاء غذاءً^٤ و هو بعدُ بالقوة شبيه بالمغتذي، كالحنطة التي لم تتأثر بقوة من القوى.

و قد يسمى غذاء مع كل سابقة من شأنها التبدل بهيئة لاحقة إلى أن

١. المِشَارِع، ص ١٥٧.

٢. ن، ب: السوت؛ ابن كمونه، ص ٤٦٣: و أمّا الغذائية لو انفردت لما أوجبت إلّا المساواة.

٣. المباحث الشرقية، همان، ص ٢٧٢؛ ابن كمونه، ص ٤٦٣.

٤. المباحث الشرقية، همان، ص ٢٧٠: «الفصل الحادي عشر في حقيقة الغذاء».

يتحقق غاية الانتفاع، فيقال له غذاء عند أول التحلل وعند التشبيه قبل الانعقاد والاتصاق.

و يجب أن يكون الغذاء شخصاً معيناً يتناوله الغاذي؛ فإن الأمور الكلية لا وجود لها في الخارج حتى يتناولها الشخص؛ وأن يكون جوهرًا جسمانيًا لامتناع انقلاب العرض أو غيره مما ليس بجسم إلى شبيهه جوهر المغتذي. ولا يشترط في الغذاء أن يكون مضاداً^١ للعضو المغتذي؛ ولا أن لا يكون مضاداً.

(القوة الثالثة - المولدة)

القوة الثالثة: المولدة ولها فعلان:

الأول: تخليق البزور وتطبيعها^٢ وتشكيلها.

الثاني: إفادة أجزاء البزور هيئات تناسبها من القوى والمقادير والأعداد والأشكال والخشونة والملاسة وغير ذلك مما يصلح لمبدئية شخص آخر من نوعه أو جنسه؛ وهي التي تجذب الدم من العروق إلى الأنسجين، ثم يتغير فيها تغيراً يستعد بذلك لقبول صورة النطفة؛ وكذلك في جميع البذور هي المُنْعَدَة لقبول صورة الأنواع، وذلك إنما يكون بعد تعفنها^٣.

والعفونة هي التي عليها مدار الكون والفساد في المركبات؛ إذ لولاها ما أمكن حصول نوع من هذه المركبات؛ كما أنه لولا غلبة الكيفيات الأولى في البسائط، لم يمكن تبدل صورها.

فإذا وجدت النفس وتعلقت بالمادة - سواء كانت النفس نباتية أو حيوانية أو إنسانية - يتبعها مزاج خاص نوعي غير المزاج الذي كان موجوداً في المادة الأولى التي بها استعدت لقبول النفس؛ كما كانت الحرارة الحاصلة عند صورة

٢. م: تطبيعها.

١. ن: ب: مضاد.

٣. ن: ب: الذي.

٢. ب: بعضها.

النار غير الحرارة التي^١ بها استعدت لقبول^٢ صورة النار؛ فإنَّ الأول يبطل و يحصل حرارة أخرى أشدَّ عند حصول الصورة النارية.

وهذه المولدة تتعلق في بعض النبات بشخص واحد وهو الغالب؛ وفي بعضه بشخصين، كما في النخل؛ وفي الحيوانات تتعلق بشخصين، في أحدهما مبدأ الفعل وفي أحدهما مبدأ الانفعال؛ ففي منيَّ الرجل قوة الفعل لأنَّه عاقد، وفي منيَّ الأنثى قوة الانفعال وهو الانعقاد؛ وليس فيه قوة عاقدة، وإلاَّ لحصل^٣ الانعقاد بدون منيَّ الرجل.

و اختلف المعلم الأول و جالينوس الطبيب في أنَّه هل يوجد في منيَّ الرجل مع القوة العاقدة قوة منعقدة أم لا؛ فجالينوس يدَّعي ثبوته و المعلم الأول ينكر ذلك.

و الغذائية و النامية تخدمان المولدة؛ أمَّا استخدامها للغذية فلأنَّها مُمِدَّة لها بالغذاء؛ إذ المادة التي يتصرف فيها المولدة، كالبزور من النبات و المنى من الحيوان، لولا وجود الغذية لَمَا حصلت تلك المواد؛ و أمَّا استخدامها للنامية فبالتמידات المتشاكلة.

و الذي يدل على تغاير هذه القوى، بقاء الغذية بعد النامية و المولدة؛ و وجود الغذية و النامية قبل المولدة؛ و بقاء الغذية و المولدة بعد النامية؛ و الغذية تبقى عمَّالة إلى أن يحلَّ الأجل.

و حدَّ النفس النباتية: كمالاً أوَّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفتدي و ينمو و يتولد. و نعني بـ«الكمال» ما يكمل به النوع.

و احترزنا بقولنا: «أوَّل»، عن الكمالات الثواني، كالعلم و القدرة و غيرها من الفضائل؛ و بـ«الطبيعي» عن الكمالات الصناعية، كشكل السرير؛ و بـ«الآلي» عن كمالات البسائط العنصرية.

٢. ب: + النفس.

١. ن، ب: الذي.

٣. م: و لا يحصل.

[أسباب الموت الطبيعي للحيوان و النبات]

الأول: إنّ القوة الغذائية قوة جسمانية، و كل قوة جسمانية فإنّها متناهية الفعل؛ فإذا انتهت القوة الغذائية - على ما ذكرنا - حلّ الأجل.

الوجه الثاني: إنّ العناية الإلهية اقتضت أن تكون الحرارة أكثر من الرطوبة، ليتمكّن القوة من تصليب الرطوبة و جعلها عظاماً و غضاريف و غيرهما؛ فإذا صلبت الحرارة تلك الرطوبات، قلّ مقدارها في البدن مع بقاء الحرارة على قوّتها؛ فلا بد و أن تفنى باقي^١ الرطوبات، إذ من شأن الحرارة أن تفنى الموضوع الغريب؛ فإذا فنت الرطوبة حلّ الأجل.

و الحرارة المُفنية للرطوبة هي الحرارة الغريزية و هي كوكبية عند بعض الحكماء، أو سارية إلى البدن من فيض النفس أو العقل عند آخرين. و أوردوا على الوجه الأول أنّ القوى المحركة للأفلاك غير متناهية مع كونها جسمانية.

و أجيّب بأنّ لها مُبدَأً من الجواهر الذين لا تتناهى قواهم. و قيل عليه بأنّه لمّ لا يجوز على هذا أن يكون بعض الحيوانات الأرضية يُعبّده قوة من القوى الروحانية الغير المتناهية؛ و حينئذ لا يعرض له الموت، كما يحكى عن الخضر عليه السلام^٢.

* * *

١. نسخه ها: + في. به نظر مصصح «في» زائد است.

٢. ن. ب. - عليه السلام.

الفصل الثاني

في أحوال مختلفة تتعلق بالنبات^١

اعلم أنَّ^٢ النبات يشارك الحيوان في الأفعال والانفعالات المتعلقة بالغذاء، كمايراده على البدن و توزيعه عليه وإخراج الفضل منه واختزال^٣ بعضه للبذر والتوليد^٤.

و ليس جذبُه للغذاء عن شهوة، كما يكون للإنسان والفرس^٥ و سائر الحيوانات بل جذبُه له بقوة طبيعية، كجذب أعضاء الحيوان للغذاء بقوة طبيعية أيضاً؛ لأنَّه لا حاجة له في كسب الغذاء إلى الانتقال؛ بل غذاؤه متصل به ينجذب إليه لا عن إرادة و شهوة؛ فليس له حس؛ ولو كان له حس كان معطلاً لامتناع الهرب عن الضار والطلب للنافع.

قال الشيخ^٦؛ و أبعد الناس من الحق من جعل للنبات مع الحس عقلاً و فهماً، كأنكساغورس و أنبازقلس و ديمقراطيس؛ فإن جعلوا التصرف في الغذاء حياة، و عدم التصرف فيه عند الفساد موتاً، فللنبات حياة؛ و إن كان يحتاج مع

١. برگرفته از: الشفاء، الطبيعيات، النبات، فصل ١، ص ٣؛ المعتبر، ج ٢، صص ٢٢٤ - ٢٢٢.

٢. ن، ب: - أعلم أنَّ.

٣. ن: اختزال؛ م: احتمال؛ ب: ابدال.

٤. الشفاء، همان: «و توليداً للبذر المتولد عنه».

٥. نسخه ها: الفرس؛ تصحيح قياسی: الفرس.

٦. همان، ص ١٥.

ذلك إلى إدراك و حركة إرادية فليس له حياة. و يكون الخلاف في هذا لفظياً، و يشبه أن تكون لفظة الحيوان موضوعة إما له حس و حركة إرادية، فلا يسمى النبات حيواناً^١، و بهذا فرّق قوم بين الحيّ و الحيوان^٢.

و اعلم أنّ الأوائل المنسوب إليهم هذه العلوم و هذا المذهب، أعظم من أن يخفى عليهم أمثال هذه الأمور الظاهرة مع إدراكهم الأمور الروحانية الخفية؛ بل لا يخلو مرادهم عن أحد أمرين: إمّا أن يريدوا بعقل النبات قوة من القوى المدركة المدبّرة لجسده التدايير المختلفة، فإنّ كل مدبّر يجب أن يكون مدركاً - لما سيأتي -؛ و إمّا أن يريدوا به نفساً مجردة متعلقة به، هي في الترقى و الانتقال، كما هو مذهب بعض الأوائل.

و لا تهرب من الضار، لأنّه لا ألم لها، لا شتراطه بهذا^٣ الحس المخصوص الغير الموجود فيها.

و كلام الأوائل مرموز و لا ردّ على الرمز.
و ليس للنبات نوم و لا يقظة^٤؛ فإنّ النوم عبارة عن تعطلّ الحس، و اليقظة عبارة عن نهوض الحس.

و أمّا الذكورة و الأنوثة، فإنّ عني بالذكّر ما ينفصل عنه مادة بأفعال [يتولّاهما]^٥ تؤثر في مادة أخرى في قابل، و الأنثى ما يلزّاه، فلا يكون في النبات ذكر و أنثى؛ و إن عني بالذكّر جسماً يمكن أن يكون ميّداً لتحريك مادة موجودة في مشاركه في النوع أو مقاربه^٦ إلى صورة كصورته في النوع أو مقاربه، و الأنثى ما يقابله، كان في النبات ذكر و أنثى.

و في النبات مواضع^٧ تقوم مقام الرجس و الذكّر جميعاً، كالهناء^٨

١. ب: - و يشبه أن تكون لفظة الحيوان موضوعة ... حركة إرادية فلا يسمى النبات حيواناً.

٢. بايان خلاصة سخن ابن سينا. ٣. ن: الاشتراطه بهذه.

٤. باز گشت به سخن ابن سينا، همان، ص ٤.

٥. نسخه ها: بتولّاهما؛ الشفاء: يتولّاهما. ٦. م: معاونه.

٧. همان، ص ٥. ٨. نسخه ها: كالهية؛ الشفاء، همان، ص ٩: الهناء.

الموجودة في عقد الأغصان و الزرع؛ وكذلك في البزور مواضع متميِّزة، فيها تتولد الأغصان؛ فإذا أصابها آفة لم يتولد فيها شيء؛ وهناك تُستَحْفَظ قوة التوليد و التولد و ينبعثان منه.

ولما كان كل متكوّن ذا صورة و شكل^١، و هما لا ينفقان إلا بالرطوبة، فيحتاج التصوير^٢ الأول إلى رطوبة.

و أيضاً، لما كان قوام المغتذي بالغذاء الذي يغذو بالاتصال الذي لايسهل إلا بالرطوبة؛ و لأنّ الغذاء لابدّ و أن ينفذ في المجاري فيحتاج إلى سهولة الافتراق و السيلان، فيفتقر إلى الرطوبة.

ثم إنّ هذه الرطوبة تحتاج إلى نضج و طبخ و تسييل و تفريق بالتحليل؛ و ذلك لا يصدر إلا عن الحار، فتحتاج الحياة الغذائية من النبات و الحيوان إلى الرطوبة و الحرارة.

فمزاج النبات حار رطب، و إن كان بعضه بالقياس إلى أبدان الحيوان بارداً يابساً.

و إذا كانت هذه الحياة بالرطوبة و الحرارة، فالموت المقابل لها^٣ إنّما يكون لغناء الرطوبة و طفوء الحرارة.

و يشبه أن يكون النبات لأجل الحيوان و الحيوان لأجل الإنسان؛ و لهذا خلق للنبات ما ينتفع به وحده، كالعروق التي يتغذى بها؛ و اللحاء المستحفظة بها. و خلق له ما ينتفع به غيره من الحيوان، [كالبرازين]^٤ و الخضرة و النقوش المليحة و الروائح و الثمار و غيرها^٥.

و للنبات أعضاء^٦ أصلية متشابهة الأجزاء، كالخشب و اللحاء^٧ و اللباب؛ و أعضاء مركبة مثل الساق و الغصن.

٢. همان: التصور.

١. همان، ص ٧.

٤. ن: كالران؛ م: كالترينين؛ ب: كالرايين.

٣. ن، ب: - لها.

٥. ن، ب: غير ذلك؛ فقره آخر در الشفاء نیست.

٧. م: الى.

٦. الشفاء، همان، فصل ٢، ص ٨.

وأما الورق والزهر والثمر فهي أجزاء كمالية، كالشعر والظفر؛ وتشبه الأصلية وليست بأصلية؛ ولها فضول تبرز كالحيوان، مثل الصموغ والألبان والسيالات والثمار؛ والبز من أشباه الأعضاء بخلاف المتني؛ فإنه من أشباه الأخلط لا الأعضاء.

والأشجار الحارة المزاج، كالصنوبر والجوز وغيرها، لما كانت شديدة الحاجة إلى اجتذاب الهوائية والنارية، مع ما تمتصه من الأرضية، وجب أن تقرب فوهات العروق من النسيم^١.

والأشجار الأخرى الباردة لما كانت ثقيلة^٢، فحتاج العروق إلى التوغل في عمق الأرض لتكون آمنة من مصادمات الرياح.

وكثرت العروق في النبات لأنه مركز في موضع واحد؛ فلو كان له عرق واحد كان قاصراً عن الكفاية وكان معرضاً للتحلل بخلاف الحيوان الذي له فم واحد، فإنه معضود بالحركة الاختيارية؛ ولهذا لما كان ما يأتي المعدة اختياراً^٣، كفاها المتنفذ الواحد.

ولما كان امتصاص الكبد طبيعياً، كالنبات، كثرت عروقه وتشعبت و يحتاج النبات حالة الامتصاص للعناصر إلى إحالتها إلى ما يصلح للتوزيع على أجزائه.

و يختلف مبادئ التوليد في البروز بحسب اختلاف المصالح:

فمنها ما يكون المبدأ إلى جهة الطرف الأعلى، إذ^٤ الغرض من التوليد التفرع إلى فوق، فلو جعل في الطرف عسر امتصاص الغذاء الذي إنما يأتي من تحت.

ومنها ما جعل التوليد في الوسط لضعف البز، فيكون إتيان الغذاء إليه أقوى، كالحنطة والشعير وغيرها.

ومنها ما جعل موضع التوليد إلى تحت لأن الدواعي إليه أشد، كحبوب

٢. ن: ثقيلة.

٣. ن: إذا.

١. ب: التيسم.

٣. ب: اخباراً.

الفواكه الكثير الحبوب.

و أول^١ ما يتولد عن النبات الشجري طبقات ثلاثة تقوّم جرمه: اللب و ما يتصل به، و العود و ما يشبهه، و اللحاء و ما يتمّمه.

و قد يصحبها الورق للوقاية، و لذلك يكون حجم الورق في ابتداء النشو في الأكثر أعظم من حجم الساق^٢.

و النبات البقلي إنّما هو ورق بلا ساق، كالخس^٣ و السلق^٤ و الحماض^٥؛ و ذلك كلّّه بحسب أغراض الطبيعة و اجتماع المواد و طاعتها مع انضمام مصالح أخرى:

فمن النبات، ما الغرض الطبيعي منه عوده أو أصله أو عُصنه أو قشره أو ثمره أو ورقه.

و من النبات، ما للطبيعة من كل جزء منه غرض أو في بعض أجزائه. فالعادة التي يُحتاج إليها في تكوين ما الغرض منه، شيء واحد ممّا ذكرناه؛ إن لم يضطر في الجذب إلى استصحاب^٦ فضل على ما يحتاج إليه، قنعت^٧ الطبيعة بتكوين المقصود؛ و إلّا فتضطرّ الطبيعة إلى تكوين الغير إمّا لضرورة^٨ أو لمصلحة أخرى.

و لمّا كانت الأشجار الصلبة لا يكون غذاؤها شبيهاً بها^٩ دفعة واحدة، لكون الغذاء لابد و أن يكون رطباً، فيجب أن يكون بين الغذاء و بين الخشبة جرمٌ سخيّف يسهل نفوذ الغذاء فيه إلى أجزاء جوهر المفتّدي؛ فيمتدّ في جميعه أمداد^{١٠} الملح من العظام؛ فيحصل الغذاء عند ذهابه فيه تغيّرات يستعدّ بها^{١١} لأن

١. همان، فصل ٤، ص ١٥.

٢. همان، ص ١٥.

٣. الخس: كاهو.

٤. السلق: كاسنى.

٥. ن: الحماض؛ م: الحماس؛ الشفاء: الحماض؛ الحماض: ترشك.

٦. ن: استصحاب.

٧. م: فبعثت.

٨. ن، م: الضرورة.

٩. ن: بها.

١٠. ب: امتداد.

١١. ن: يستعدّ بها.

يكون غذاؤه^١ يتشبه بالصلب^٢ و يلتصق به؛ و هذا الشيء هو اللَّب الذي في الشجر؛ و الأشجار الضعيفة لا تحتاج^٣ إلى ذلك.

و الأشجار التي يعظم حجمها و يطول قدها في زمان قصير لا تكون صلبة، لا تحتاج الصلب إلى المادة [العاصية]^٤ و الطبخ الطويل و يحتاج^٥ ذلك إلى طول من الزمان؛ فتكون لا محالة متخلخلة؛ و ما كان منها طويلاً - و هو أكثر تخلخلًا - لم يفرق تخلخله في جميع الأجزاء، لئلا يعرض له الانكسار؛ فجعل بدل التخلخل [المفرق]^٦ خلأ أنبوبي و جعل محيطه قوياً و دعم بعقد في الوسط، ليجمعها من سائر الجوانب و لا يتركها تتبدد.

و بعض هذه يبلغ القوة في تصليب محيطه و ترزينه الغاية؛ فيجتمع فيها الخفة و الوثاقفة؛ فالخفة للأنبوب الخالي^٧، و الوثاقفة لصلابة المحيط، كالرماح الهندية^٨.

و الصلابة تكون إما لشدة اجتماع اليابس أو لجمود الرطب. و أما الرزانة فإنما تكون لكثرة الأرضية، و كثرة الأرضية^٩ لا تفعل الصلابة وحدها إلا إذا لم يتخلله هوائية.

و ظن^{١٠} بعضهم^{١١} أن الرطوبة سبب للرزانة بالذات. و هو خطأ؛ بل هو سبب بالعرض؛ و السبب الذاتي هو^{١٢} اليبس و البرد. و سبب الدهنية^{١٣} في الثمار و الأشجار، إنما هو إلحاح الحار على الجوهر البارد بتسخينه؛ و تقرير السخونة منه في أجزاء يابسة تخالطه أجزاء دخانية و

١. نسخه ها: غذاہ. ٢. ن، م: بالطلب.

٣. ن: لا تحتاج.

٤. ن: بالخاصية؛ م: الحاصلة؛ ب: الخاصة؛ الشفاء؛ همان، ص ١٦: مادة عاصية.

٥. ن: تحتة. ٦. نسخة ها: المتفرق؛ الشفاء؛ المفرق.

٧. م: - فالخفة للأنبوب الخالي. ٨. ن: لنديّة.

٩. ن: الرضية. ١٠. م: فظن.

١١. همان، ص ١٨. ١٢. ن: و.

١٣. همان، ص ١٩.

لزوجة حادثة فيه، لغليان اليابس في الحار؛ فيشتد الاتحاد بها و تنفذ الهوائية فيها.

و متى كانت البلاد^١ حارة رطبة، صلبت ما ينبت فيها و رزنته؛ لأن الحرارة تعين في جذب الغذاء، و الرطوبة تعين في سرعة انجذاب الغذاء الرطب المستصحب من الأرضية، أكثر مما إذا كان الغذاء يابساً؛ فإنه لا ينفذ في المغتذي منه إلا اليسير؛ و لهذا تتكون الأشجار الصلبة العظيمة في البلاد^٢ الحارة الرطبة.

و قد تتكوّن هذه الأشجار العظيمة في البلاد الباردة للحرارة و الرطوبة: أمّا الحرارة، فهي التي تكون مخفية في باطن الأرض؛ و أمّا الرطوبة فلأنّ الأنداء فيها كثيرة^٣.

و النبات الذي تكون فيه قوى التوليد و التغذية، إذا كان الغرض منه الثمرة، و كانت الثمرة مائية، أمكن للقوة المولدة توليدها بسرعة، لكثرة المادة و طاعتها من غير احتياج إلى ساقٍ عظيم منتصب؛ بل يكون كثير الفروع حتى يكثر فيه منابت الثمر؛ و تكون متخلخلة لسرعة نفوذ الغذاء فيه؛ و يكون^٤ منبسطاً على الأرض لعجزه عن الاستقلال^٥، كالبطيخ و القثاء و الخيار و القرع و الكرم و غيرهما من الأشجار الحارة المتخلخلة، مغارسها^٦ الطبيعية البلاد الحارة؛ و إن غرست في البلاد الباردة^٧ و حفظت بالكين أفيدت^٨ مغرساً صناعياً^٩.

و الورق له فائدتان^{١٠}: الزينة، و الوقاية للأغصان الضعيفة و الثمار

-
- | | |
|-----------------------------------|------------------------------|
| ١. همان، ص ١٩. | ٢. ن: + و. |
| ٣. همان، ص ٢٥. | ٤. م: فيكون. |
| ٥. ب: الاستدلال. | ٦. ن، ب: + و التخل. |
| ٧. ب: الاستدلال. | ٨. ن: المبادرة. |
| ٩. نسخه ها: أنفدت؛ الشفاء: أفيدت. | ١٠. همان، فصل ٥، صص ٢١ - ٢٢. |
| ١١. همان، ص ٢٣، س ٣. | |

القريبة العهد، فيصونها عن الحرّ والبرد والرياح النائرة لها.

والورق يعرض لسببين^١:

أحدهما^٢ الطبيعة، عند مصادقتها مادة رطبة مائية، وكانت قوّته^٣ قويّة على الإنشاء؛ لاسيما إذا كان الورق^٤ في قوام الشجرة.

الثاني الغاية^٥، لكثرة الثمرة في موضع واحد فتفتقر إلى لحاف^٦ كثير^٧ كالعنقود؛ أو^٨ كانت الثمرة كثيرة الحبة، كالتين والأترج؛ أو يكون الورق الكبار محرزاً^٩ لثلايمزقه^{١٠} الريح بل ينفذ في خلاله.

وبعض الأشجار يتمزّق^{١١} ورقه بعد ظهور ثمرته إذا كانت الثمرة ذاهبة في النضج إلى اليبس والاستحكام لا^{١٢} إلى الرطوبة، وذلك للتخفيف، كالحنطة والشعير والحمص^{١٣}.

وأما علة كبر بعض الأشجار الذي من نوع واحد وصغر البعض الآخر، فإنّ الأكبر يكون أقلّ ثمرأً، لانصراف المادة إلى الخشبة لموافقة تلك المادة التي في المغرس للخشبة دون الثمرة^{١٤}.

وإن كانت الشجرة ممعنة في السن^{١٥}، فتعجز قوّتها عن التغيرات الثمرية دون الغذائية المصلحة للخشبة^{١٦، ١٧}.

١. ن: لشبطين. ٢. ن: أحدها.

٣. م: - قوّته.

٤. م، ب: الورق؛ الشفاء: كان في قوام الشجرة ما يحتمله.

٥. ن: لانتش الغاية؛ م، ب: الثاني الغاية؛ الشفاء: العناية.

٦. م: الحاف. ٧. همان: واسع.

٨. ن: و. ٩. ب: محرز.

١٠. ب: محرز يمزّقه. ١١. همان: ينقطع.

١٢. ن: إلّا. ١٣. همان، ص ٢٤.

١٤. همان، فصل ٥، ص ٢٧. ١٥. م، ب: اليبس.

١٦. نسخه ها: + و الثمرة؛ الشفاء: - و الثمرة؛ با توجه به ظاهر عبارات، متن الشفاء درست است. ١٧. همان.

و قد تتغير عن طعومها الطبيعية:

إمّا لإفراط^١ الحرارة المُحرقة، كما في اللوز المرّ؛ والدليل على أنّ مرارته من الحرارة المفرطة أنك إذا دهنت غصن اللوز أثمر مرّاً، لأنّ الدهنية أعدته للاحتراق بتسخين ما نبت^٢ منه في ذلك الموضع المدهون^٣؛ أو لتفريط في^٤ تقصير الحرارة، كما في حموضة العنب^٥.

و إمّا كانت على أكثر الثمار الرطبة إقماع، لاحتياجها إلى تفشي الأبخرة؛ والرطوبات وتخلّطها إلى الجهة العليا؛ فاحتاجت إلى مسام واسعة كما هو موجود في الكمثرى^٦ والتفاح^٧ أو^٨ إلى تخلخل الغشاء، كما في الرمان^٩.

و يحتاج أن يكون على المتنفش^{١٠} شيء كالمظلة حتى^{١١} لا يتحلل^{١٢} بالهواء، كالرمان والتفاح^{١٣}.

و كل بزر له لبّ دهني فيجب أن يحيط به غلاف صدفي صلب ليحتقن الحرارة فيه؛ فيتمكّن من توليد الدهنية^{١٤}.

و بين القشر الصلب و اللبوب الدّسمة قشر لطيف رقيق لتدريج الاتصال^{١٥}.

و اعلم^{١٥} أنّ مادة النبات الأولى، هو العناصر الأربعة؛ إلّا أنّ الماء منها هو الأول؛ و الأرض تخالطه ليستمسك بها و لتكون ثابتة على كل شكل اتفق؛ و الهواء روحه الحاملة لقوته النفسانية؛ و^{١٦} النار فتصلح مزاج الهواء و تعدّل

١. ن: الإفراط.

٢. ن: نبيت.

٣. ن: المدعون.

٤. ب: + بعض.

٥. همان.

٦. ب: الكبرى.

٧. ن: و.

٨. همان، ص ٢٨.

٩. م: المتنفس؛ ن: المتنفل؛ الشفاء: المتنفش (نسخه بدل): المتنفش.

١٠. ن: حق.

١١. م، ب: لا يتخلل.

١٢. همان.

١٣. همان.

١٤. همان، ص ٢٩.

١٥. در این بخش از الشفاء یافت نشد.

١٦. م: أمّا.

كيفية كيلايبرده^١ الأرض؛ فأصل الجسد الأرض والماء؛ وأصل الروح الهواء والنار.

* * *



القسم السابع في النفس الحيوانية و يشتمل على فصلين

الفصل الأول في القوى الظاهرة

و إذا امتزجت العناصر امتزاجاً أتمّ ممّا للمعادن و النبات، قبلت من الكمالات كملاً أشرف من كمالهما، و هي النفس الحيوانية المشتعلة على «الإدراك» و «التحريك» الذي باعتبارهما كانت النفسُ الأشرَفُ أشرف. و المراد بـ«التمام» ما كان إعداده لقبول الكمال من العقل المفارق أشدّ. و لا يحتاج هذا إلى برهان لظهوره؛ بخلاف قولهم: إنّ المزاج كلّما كان أكثر اعتدالاً كان الاستعداد لقبول النفس الأشرَفُ أشدّ؛ فإنّ هذا يحتاج إلى برهان؛ و لأنّ جماعة كثيرة زعموا أنّ النفس هو هذا المزاج المعتدل؛ و على هذا لا يحتاج إلى قبول نفس أشرف مغايرة لنفس الاعتدال.

و يمكن أن يقال على هذا الحكم و هو أنّ «المزاج كلّما كان أقرب إلى الاعتدال الحقيقي كان استعداده لقبول النفس الأشرَفُ أشدّ»، قريب من الظهور أيضاً؛ فإنّنا نجد المزاج الأبعد عن الاعتدال الحقيقي، كمزاج المعادن، لا يقبل من الكمالات و الصور ما يقبله الأقرب منه، كمزاج النبات القابل لكمال أشرف، و هو

التغذي والنمو والتوليد وال جذب والمسك والهضم والدفع؛ و علة القبول لهذا الكمال الأشرف هو الاعتدال الذي ليس موجوداً في المعادن.

فالحیوان أقرب إلى الاعتدال الحقيقي من النبات؛ فيكون أقرب للكمال الأشرف و هو الإدراك و الحركة الحسية الغير الموجود في المعادن لقصوره عن ذلك الاعتدال.

و أورد فخرالدين على قولهم: «إنَّ المزاج كلَّما كان أقرب إلى الاعتدال كان استعدادة لقبول النفس أشدَّ» أنَّ المباحث الطَّبيَّة دلَّت على أنَّ أعدلَّ الأعضاء جلد الأصابع لاسيما جلدة السبابة؛ وأخرجها عن الاعتدال القلبُ والروحُ وهما أشدَّ الأعضاء حرارة؛ فكان يجب أن تكون النفس متعلقة بتلك الجلدة لا بالروح والقلب.

والجواب أنَّ المتعلق الأول للنفس الحيوانية والإنسانية ليس هو الأعضاء ولا مزاجها، لقلبة الجزئين الثقيلين عليها، بل هو مزاج الأرواح؛ فإنَّ الأجزاء الثقيلة والخفيفة تقرب من التساوي فيها؛ فهي المتعلق الأول للنفس، و فيها المناسبات الكثيرة الموجبة للتعلق ما لا يوجد في غيرها من الأعضاء، من صفائها ونوريتها وظهور المثل فيها وقبولها صور الأشباح؛ لكنَّها لما كانت لطيفة احتاجت إلى عضو يمنعها عن التفرُّق والانفشاش و هو القلب؛ ثم تحتاج إلى عضو آخر يُمدّها بالغذاء و هو الكبد؛ ثم إلى عضو يجعلها مستعدة لأن تكون مبدأ للحس والحركة و هو الدماغ؛ ثم إلى سائر الأعضاء واحداً بعد واحد بحسب الاحتياج إليه إلى أن ينتهي إلى أنملة الأصابع، على الترتيب المذكور في منافع الأعضاء؛ فيكمل بذلك الشخص.

[حد النفس]

و حد النفس الحيوانية أنَّها «كمالٌ أول لجسم طبيعي آلي من شأنه أن

يحس و يتحرك»^١: «فالكمال» هو ما يكمل به النوع.
و احترز بـ «الأول»، عن الكمالات الثواني، كالعلم وغيره من الأفاعيل و اللوازم؛ و بـ «الطبيعي»، عن الصناعي؛ و بـ «الآلي»، عن صور العناصر.
فإذا أردنا دخول الأنفس الأرضية أعني النباتية و الحيوانية، قلنا بعد قولنا: «لجسم طبيعي آلي»: «ذي حياة بالقوة»، و معنى ذلك كونه ذا آلات يمكن أن يصدر عنه بتوسط تلك الآلات و بغير توسطها ما يصدر من أفاعيل الحياة التي هي التغذي و النمو و التوليد و الإدراك و الحركة الإرادية و النطق.
فإن أردنا دخول نفوس الأفلاك، قلنا بعد قولنا: «لجسم طبيعي آلي»: «ذي إدراك و حركة يتبعان تعقلاً كلياً حاصلأ بالفعل».
و الحيوان له بالقسمة الأولى قوتان: إحداهما «مدركة»، و الأخرى «محركة»؛ لكن لما كانت «الحركة» عن «إدراك»، فالإدراك في الرتبة مقدم على التحريك؛ فيستدل بالإدراك على الحركة؛ و إن كان قد يستدل بالحركة على الإدراك و لكن من الغير لا من المدرك.
و الإدراكات الحيوانية تتعلق بقوى ظاهرة و أخرى باطنة.

القول في الحواس الظاهرة^٢

اعلم أنه^٣ بيّن بعضهم وجه الحصر في خمسة بأن قال: إن الطبيعة الهادية بتسخير القوة الإلهية لا تنتقل من درجة إلى أخرى، إلا بعد أن تستوفي جميع الأقسام الممكنة.
و بعض العلماء^٤ استضعف هذا و زعم أنه خطابي^٥ و جوز وجود حاسة سادسة غير هذه الخمسة؛ و حينئذ فهل يجوز أن يكون المدرك بها نوعاً آخر

١. در الشفاء، النفس، ص ٣٢ در تعريف نفس حيواني چنین گفته است: «هي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات و يتحرك بالإرادة».

٢. المشارع، ص ١٥٩. ٣. ن، ب؛ و بيّن؛ م: اعلم أنه.

٤. به احتمال قوى مقصود او ابن كمونه است در شرح التلويحات، ص ٣٧٠ با اختلاف در الفاظ. ٥. خطابي بودن در كلام ابن كمونه نيست.

غير هذه الكيفيات المحسوسة بهذه الحواس الخمس، أو هو نفس الكيفيات المحسوسة؟ ولم يَقم على امتناع واحد منهما برهان؛ فإنَّ النوع الإنساني لو فَقَدَ بعض هذه الحواس الخمس ما أمكن أن يتصوَّره، مع كونه متحققاً في نفس الأمر؛ فإنَّ الأكْمه لا يمكنه أن يدرك ماهية الإبصار والألوان، والعَيْنين لا يمكنه أن يدرك لذة الجماع؛ والحواس المحصورة في خمسة إنما هو المعلوم عندنا لا ما يمكن تحقُّقه في نفس الأمر.

والحق أنَّه لو أمكن أن يكون في الوجود قوة أخرى يدرك بها هذه المحسوسات أو محسوسات آخر غير هذه، مع كون العلم كاملاً للنفس و استعدادها لحصول الكمال وعدم البخل في الفاعل موجود، فكان يجب حصول تلك القوة للنفس، فإنَّه ما هو على الغيب بضنين.

وبعض العلماء زعم أنَّ هاهنا نوعاً سادساً من الإدراك يدرك به الألم واللذة، فإنَّ تصوّر ماهية الألم واللذة حاصلة لمن لا يكون ملتزداً ولا متألماً بالبديهة؛ فتصور الألم واللذة مفاير لإدراكهما. ولأنَّ الألم واللذة مخالف للإبصار والسمع والشم والذوق وليس من جنس اللمس الذي هو من الكيفيات الملموسة، فإنَّ الألم واللذة لا يكونان نفس الكيفيات الملموسة، بل تكون الكيفيات الملموسة أسباباً لهما؛ فإنَّ مماسة النار تُحدث الألم لأنَّه يكون نفس ذلك الألم؛ فإنَّ مماسة النار غير^١ الألم المتولّد منها غير، فثبت بما ذكرناه مخالفة هذا النوع للأنواع الخمس.

[القوة اللامسة]^٢

أمّا اللمس، وهو أهمّ الحواس للحيوان ولا يمكن بقاءه دونه. واحتياجه إلى القوة اللامسة أشدّ من احتياجه إلى سائر الحواس ويدل عليه وجوه:

[الوجه الأول:] إنَّ كل حيوان لمزاجه حد^٣ من الحرارة والبرودة و

١. م: - ذلك الألم؛ فإنَّ مماسة النار غير، و. ٢. المشارع، ص ١٥٩.

٣. ب: حيز.

الرطوبة و اليبوسة، لا يبقى ذلك الحيوان عند الزيادة عليه أو^١ النقيصة عنه؛ فخلقت الحكمة الإلهية هذه القوة^٢ ليتمكن من الهرب عند زيادة الكيفيات المفسدة؛ و باقي الحواس^٣ يقرب بواسطتها من جلب المنافع المكملة؛ إلا أن دفع المضار المهلكة أولى و أقدم من جلب^٤ المنافع المكملة؛ فإن جلب المنافع^٥ تابع لسلامة المزاج.

الوجه الثاني: إن كل واحد من الحواس تختص بعضو معين؛ و القوة اللامسة لاتختص بعضو دون عضو؛ و لو لم يكن الاحتياج إلى القوة اللامسة أشد لم يكن كذلك.

الوجه الثالث: إن الحياة يمكن بقاؤها مع بطلان السمع و البصر و الشم و الذوق؛ و لا يمكن أن تبقى الحياة مستمرة مع بطلان القوة اللامسة.

ثم إن إدراك القوة اللامسة للكيفيات، إنما يكون إذا حصلت المماسّة بين العضو اللامس و بين محل الكيفية الملموسة؛ و يدل عليه الاستقراء؛ و لأن الإدراك اللمسي لو لم يكن موقوفاً على حصول المماسّة لكان شعورها بالكيفية القائمة بالمحل القريب مثل شعورها بالكيفية القائمة بالمحل البعيد، و حينئذ لا يكون الشعور بتلك الكيفية دالاً على أن المهلك قريب أو بعيد منه، فلا يحصل الفرار الموجب للسلامة، فلا يبقى الانتفاع بالقوة اللامسة في دفع المضار موجوداً؛ و نحن فقد ذكرنا أن القوة اللامسة لم تخلق إلاّ لدفع المضار أو لجلب المنافع، فثبت أنه لا بد من حصول المماسّة.

و يجب أن تكون الوساطة المؤدية للكيفية الملموسة خلية عن تلك الكيفية؛ فإنه لو كان في الوساطة المؤدية كيفية مشابهة لكيفية ما يؤذيها، لم يحصل الانفعال، فلا يحصل الشعور؛ مع لزوم محال آخر و هو اجتماع المثليين؛ و كذلك لو كانت الكيفية الحالة في آلة اللمس أقوى من الكيفية الملموسة لم يحصل الانفعال في الآلة؛ بل كانت كيفية الآلة تفعل في الكيفية الملموسة

١. ن، ب: - باقي الحواس.

٢. م: - فإن جلب المنافع.

٣. ن، و.

٤. م: جذب.

فلا يحصل الشعور أيضاً، لعدم الانفعال في الصورتين؛ فيجب انفعال آلة اللمس عن المدرك بالضد؛ فتكون الكيفية التي في الملموس أشدّ وأقوى ممّا في آلة اللمس؛ فيؤثّر في الآلة بسبب التضاد. ولما كانت الآلة المؤدّية للملموس غير خَلِيّة بالكلية عن الكيفيات الأربع، فيجب أن تكون مدركة للأطراف بسبب التوسط المزاجي؛ فكلّما كانت الآلة أقرب إلى الاعتدال كانت ألطف في الإحساس اللمسي.

ولما كان الإحساس انفعالاً ما هو إنّما يحصل عند زوال شيء و حصول آخر، فالكيفيات المستقرّة لا انفعال لها^١، كالأمزجة الرديّة إذا استقرّت بطلت^٢ الأمزجة الأصلية و تصير كالأصلية و حينئذ لا تحسّ، كحرارة الدق التي لا تحسّ وإن كانت أقوى من الغب؛ فيجب أن يكون الإحساس عند الحالة المضادة لحالة البدن.

و البسائط لا توسط مزاجي فيها؛ فلا لمس لها؛ فلا حياة [لها]^٣. و القوة اللامسة تدرك ثمانية أنواع من الكيفيات^٤؛ فالأربعة الأولى هي الكيفيات الأربع الأولى^٥ التي ما صحّ الكون و الفساد إلّا بها؛ و الأربعة الأخرى الثقل و الخفة و الملاسة^٦ و الخشونة. و أمّا الصلابة و اللين و اللزوجة و الهشاشة، فيشبه أن يكون الإحساس بها إنّما هو بالتبعية للكيفيات المذكورة.

و اختلف قول الشيخ في أنّ القوة اللامسة هل هي قوة واحدة أو هي قوى أربع؛ و الذي مال إليه في الشفاء^٧ أنّها كثيرة يدرك كلّ قوة منها ما يختص بمضادة؛ فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الحار و البارد غير ما يدرك به المضادة بين الثقل و الخفيف؛ و كذلك الحكم في الرطوبة و اليبوسة و الملاسة

١. ن: بها.

٢. ن، م: تطلب.

٣. م: - فلا حياة [لها].

٤. الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص ٥٩.

٥. عبارته: حرارت و برودت و رطوبت و ييبوست.

٦. نسخه ها: الملاسة؛ الشفاء: الملاسة. ٧. همان، فصل ٣، ص ٦٢.

و الخشونة؛ فإنَّ هذه أفعال أولية للحس؛ فيجب أن يكون لكل جنس منها قوة خاصة؛ لكن لما كانت هذه القوى منتشرة في جميع الآلات على السواء لشدة الحاجة إليها ظنَّ أنَّها قوة واحدة.

و يرد عليه أنَّك لما جَوِّزْتَ أنَّ هذه القوة تدرك المضادة الواحدة فيجب أن تدرك الصفتين اللتين حكمتَ عليهما بتلك المضادة؛ وإلاَّ لما أمكن الحكم بأنَّ أحدهما مضادٌّ للآخر.

و إذا أدركت القوة الواحدة الصفتين المختلفتين، كالحرارة و البرودة، فلمَ لا يجوز أن يدرك باقي الكيفيات الكثيرة بتلك القوة الواحدة؟

و قد ظنَّ بعضهم أنَّ جميع الكيفيات يدرك بتفرق الاتصال، و هو خطأ؛ فإنَّنا ندرك الحار و البارد إدراكاً متشابهاً في جميع مواقع اللمس على السواء؛ و لو كان الإدراك بتفرق الاتصال لوجب أن يختص بموضع التفريق؛ و هو لا يعم العضو الواحد على التشابه. و يعلم من هذا أنَّ تفرق الاتصال و العود إلى الالتئام مدرَك باللمس^١.

و ذكر بعضهم أنَّ الخشن و اليابس و الصلابة يعرض لكل منها عند اللمس أن يعصى، فيجمع العضو الحاس و يعصره؛ فيكون إدراكها بالعضر و هي لاتحس بذاتها؛ و كذلك اللين. و الرطوبة يعرض لها عند اللمس أن تكون مطيعة لنفوذ ما ينفذ في جسمها؛ و الأملس يحدث عند اللمس ملاسة و استواء؛ و الثقل يحدث تمداً إلى أسفل، و الخفة خلافها^٢.

و الجواب أنَّه ليس من شرط المحسوس بالذات أن يحصل الإحساس به من غير انفعال؛ فإنَّ الحار و البارد يحسَّان بالاتفاق بذاتهما الانفعال يحصل في الآلة من سخونة أو برودة؛ و ليس ما يحسَّ ممَّا هو في المحسوس بل الكيفية

١. الشفاء، همان، ص ٥٩؛ ابن كمونه، ص ٢٧٢؛ ابن كمونه نیز پندار دیگران را نقل کرده و

به آن پاسخ گفته است.

٢. الشفاء، همان، ص ٥٩.

٣. نسخه‌ها: إدراكهما ... يعرض لهما ... يكون مطيعة ... في جسمه. عبارات با استفاده از

٤. پاسخ نیز از ابن سینا است.

الحاصلة في الآلة.

و كذلك يكون الحكم في الانعصار عن اليابس و الخشن و التمدد^١ إلى جهة من الثقيل و الخفيف و التملس^٢ عن الأملس؛ فهذه الأشياء إذا حدثت في الآلة أحسّت القوة بها لا^٣ بتوسط شيء آخر.

و الذي يدلّ على أنّ المدرك ليس هو نفس المزاج و التركيب، أنّ الأجزاء القابلة للتفرّق لا تدرك التفرّق و المدرك له غيره.

و لما كانت القوة اللامسة عامة في جميع البدن فما من آلة من آلات الحواس الظاهرة إلّا و فيها قوة لمسي لا بمعنى أنّ قوة موجودة في جميع الحواس؛ فإنّها و إن وجدت في اللسان فليس اللسان وحده حسّاً؛ وليست الجهة التي هو بها ذائق يكون لامساً.

و ليس الحس اللمسي متعلقاً بالعصب وحده دون اللحم؛ فإنّه لو كان الحساس نفس العصب، لوجب أن يكون الحساس في الجلد شيئاً منتشراً، كالليف؛ و أن لا يكون الحس اللمسي لجميع الإنسان أجزاءه؛ فالعصب الحاس قابل و مؤدّ إلى اللحم معاً؛ فاللحم قابل للحس لا بذاته بل بتوسط العصب.

و القلب أقوى الأعضاء حساً لمسياً^٤ لأنّه مبدؤه، فهو حساس بنفسه و إن كان لحماً؛ على أنّ القلب يشتمل على ليف عصبي فيجوز أن يكون القلب يلتقط عنه الحس و يؤدّيه إلى أصل واحد؛ ثم يتأدّى عنه إلى الدماغ و عنه إلى جميع الأعضاء^٥.

و يجب أن تعلم أنّه لا يحصل في العقل أو في مشعر من المشاعر صورةً محبوبة أو مكروهة إلّا و يتفعل عنها الروح و يتغير مزاجه؛ فإن استحال إلى كيفية ملائمة^٦ التذّ بذلك؛ و إن استحال إلى غير ملائم تألم. و كل لذة و فرح يتال

١. م: التماس.

١. م: ب: الممدود.

٢. ن: لمساً.

٣. ن: إلّا.

٤. بايان مطلب برگرفته از: الشفاء، همان، صص ٦١ - ٦٢.

٥. ن، م: + للقلب.

القلب فباستحالة الروح إلى الكيفية الملائمة؛ وكل ألم وأذى ينال القلب فباستحالاته إلى كيفية غير ملائمة.

وأقوى اللذات والألام البدنية وأثبتها إنما هي المحسوسات اللمسية. وأما الأفلاك، فزعم بعضهم أنها خالية عن قوة اللمس؛ إذ الحكمة التي لأجلها خلقت هذه القوة - وهو الهرب من المنافي والقرب من الملائم - غير موجود فيها، لا تمتناع التغذية والنمو والخرق والفساد عليها؛ فلا حاجة لها إلى اللمس؛ فلو كانت هذه القوة موجودة لكانت معطلة، ولا معطل في الوجود.

و جوابه أن وجود القوة اللامسة من توابع الحياة؛ وجسم الفلك لو فرضنا خرقه وتمزيقه، إن لم يتألم فلا حياة له؛ وقد قام البرهان على أن حركته نفسانية فله حياة؛ فلا بد من التألم والأذى فله شعور وإدراك لمسي بالضرورة. وقوله: إن القوة اللامسة إنما خلقت لجذب الملائم أو لدفع المنافي، والأفلاك مستغنية عن ذلك.

قلنا: نحن نسلّم ذلك في الحيوانات الأرضية القابلة للكون والفساد؛ وأما علة اللمس في الأجرام الفلكية يجوز أن يعلّل بعلّة أخرى غير ما ذكرتموه، ولو لم يكن في خلقه هذه القوة فيها إلّا لمس بعضها ببعض واحتكاك كل منها بالآخر وتولد النغمات الموسيقية والنسب التأليفية والألحان المطربة والأصوات المشجّية وتلذّذها بذلك، لكفى؛ وذلك علة في وصول^١ المنافع والخيرات من جهة القوة اللامسة وحينئذ لا يكون وجودها معطلاً.

[القوة الثانية: الذوق^٢]

وهي تتلو اللمس في المنفعة التي بها يتقوم البدن من اشتهاه الغذاء واختياره واحتياجه إلى الملامسة^٣ كاللمس؛ وتفارق اللمس في أن نفس ملامسة

١. ب: فصول يا حصول (خوانا نيسيت).

٢. برگرفته از: الشفاء، همان، ص ١٦٤، المشرع، ص ١٦١.

٣. ب: الملايسة.

الحار تؤدّي الحرارة؛ ونفس ملازمة الطعم لاتؤدّي الطعم دون متوسط يقبل الطعم - ولا يكون له طعم في نفسه - و هو الرطوبة اللعابية العديمة الطعم؛ فإن اتفق أن يخالطها مرارة - كما للممرورين - أو حموضة - كما للذين في معدتهم خلط حامض - شاب^١ ذلك الطعم الوارد مرارة وحموضة.

ثم هذه الرطوبة، إما أن تكون متوسطة على سبيل أن أجزاء ذي الطعم يخالطها و^٢ ينتشر فيها ثم تغوص في اللسان فتحسّ القوة الذائقة بذلك الطعم وإما أن تكون نفس تلك^٣ الرطوبة تتكيف بالطعم الوارد من غير مخالطة؛ فإن كان الواقع هو الأول، لم تغد الرطوبة غير تسهيل وصول المحسوس إلى الحس، فيكون هذا الإحساس بمجرد الملامسة بلا واسطة؛ وإن كان الواقع هو الثاني فيكون المحسوس هو الرطوبة؛ والإحساس^٤ به بلا واسطة؛ ويكون إحساس القوة الذائقة بمحسوسها على كلي التقديرين بلا واسطة.

فإن قلنا: إن الرطوبة تتكيف بالطعم الوارد عليها، فليس ذلك بانتقال^٥ الطعم إليها؛ فإن الأعراض لاتنتقل؛ بل لأن مخالطة ذي الطعم يُعدّها لأن يفاض ذلك الطعم عليها من واهب الصور والأعراض.

وربما تركّب من الطعم واللمس إدراك لا يمكن أن يظهر للحس التغيرات بينهما، كـ «الحرافة» المشتملة على تفرق اتصال وتسخّن؛ فينفع عند المضغ عنه سطح الفم انفعالاً لمسيّاً ويحصل مع ذلك أثر ذوقي؛ فلا يتميّز الإدراك الذوقي عن اللمسي؛ وكذلك «الحموضة» التي يحصل منها التفريق والتبريد^٦؛ وكذلك «العقوصة» الحاصل منها التكتيف و [التجفيف]^٧.

و يجب أن تعلم أن الطعم المدركة بقوة الذوق تسعة: لأن القوة الفاعلة

١. م: شان. ٢. ب: أو.

٣. م: ذلك. ٤. ن: ولا حساس؛ ب: والإحساس.

٥. ن: لانتقال.

٦. ع الشفاء، همان، ص ٤٥ س ١٢: تفريق وإسخان.

٧. م: فالتبريد. ٨. نسخه ها: التحصيف.

لها إما أن تكون هي الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما.
ثم إنَّ الجسم القابل لهذه الطعوم إما أن يكون لطيفاً أو كثيفاً أو معتدلاً.
فالحرارة، إذا عملت في الكثيف تولدت المرارة؛ وإن عملت في اللطيف
تولدت الحرافة^١؛ وإن عملت في المعتدل تولدت الملوحة.
و أما البارد، فإنه إذا عمل في الكثيف تولدت العفوصة؛ وإن عمل في
اللطيف تولدت الحموضة؛ وإن عمل في المعتدل تولد القبض.
و الذي يدل على هذا أنَّ الفاكهة المتولدة في أول الأمر، تكون عفصة، ثم
قابضة، ثم حامضة، لأنَّ مادتها تكون في أول الأمر غليظة فتكون عفصة؛ فإذا
لطفت قليلاً صارت قابضة؛ ثم إذا كملت لطافتها تصير حامضة؛ فإذا استولت
بعد ذلك الحرارة عليها صارت حلوة.

و أما المعتدل، إذا عمل في الجسم اللطيف تولدت الدُسومة؛ وإن عمل في
الكثيف تولدت الحلاوة؛ وإن عمل في المعتدل تولدت التقاهة؛ فهذا وجه الحصر
في هذه التسعة^٢.

و الذوق أهم الحواس للحيوان بعد اللمس؛ لأنَّ الحيوان مركب من جسم
حار رطب؛ فالحرارة إذا عملت في الرطوبة لا بد وأن تصعد أبخرة؛ فإذا لم يكن
لذلك^٣ الجسم من الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل، توالى عليه الضعف إلى أن يؤدي
إلى الهلاك؛ و الاغتذاء إنما يكون عند وجود قوة الذوق؛ فاللمس تأثيره في دفع
المضار المهلكة؛ و الذوق تأثيره في جلب المنافع الضرورية؛ و باقي الحواس
تأثيرها في جلب المنافع الغير الضرورية.

و الذوق قوة مُنبِثَةٌ في العصب المقروش على جرم اللسان من شأنها أن
تدرك الطعوم التسعة^٤ بواسطة الرطوبة.

و الأجرام الفلكية فليس لها إلى هذه القوة حاجة، لعدم احتياجها إلى الغذاء

١. ب: الحمامة.

٢. م: فإن.

٣. پایان مطالب بر گرفته از الشفاء.

٤. م: كذلك.

٥. ن: و التسعة.

القائم بدل ما يتحلّل؛ إلّا أنّ لها شعوراً بما يجده الحيوان من هذه اللذة، لأنّها من المبادئ الموجبة لحصول هذه القوة.

القوة الثالثة : الشم^١

و هي قوة مودعة في زائدتى مقدم الدماغ شبیهتین بزائدتى الثدي، يدرك بها ما يلاقيها من الروائح بواسطة جسم^٢ لا رائحة له، كالهواء والماء الحاملة للروائح.

و دليل أنّ محل القوة الزائدتان، ذهاب الشم عند فساد مزاجهما.
و اختلف الحكماء في كيفية وصول الرائحة إلى قوة الشم:
فزعّم بعضهم أنّ الرائحة إنّما تدرك بأن يتحلّل أجزاء الجسم ذي الرائحة فيتبخّر ويخالط الهواء المتوسط و يصل إلى قوة الشم.
و احتج^٣ بأنّه لو لم يتحلّل من أجزاء ذي الرائحة شيء، ما كانت الحرارة و ما يهيجها - من الدّلك و التبخير - تُذكي الروائح؛ و لا كان البرد يُخفيها؛ فالرائحة تصل إلى الشم بالبخار المتبخّر المخالط للهواء؛ و لهذا إذا أكثرنا تشمّم التفاحة ذبلت لما يتحلّل منها.

و الجواب^٤ أنّ الروائح التي تملأ المحافل و المجالس الواسعة لو كانت بتحلّل شيء، لوجب أن ينقص وزن ذي الرائحة و يقلّ حجمه و ليس كذلك؛ ثمّ المسك اليسير كيف ينتشر منه في أقلّ الأزمنة من الأبخرة المتحللة ما يملأ البيوت العظيمة و الأمكنة الفسيحة؛ و ما كان الكافور الغير المبخر رائحته تساوي رائحة المبخر بل أعظم.

و زعم قوم^٥ آخرون أنّ الرائحة تتأدّى إلى الشم باستحالة الهواء المتوسط و انفعاليه من الرائحة من غير أن يخالطه شيء من أجزاء ذي الرائحة المتحللة عنه؛ فإنّه لولا انفعال الهواء ما أمكن انتشار الأبخرة في المواضع

.....

١. الشفاء، همان، صص ٦٥ - ٦٧: ابن كمونه، صص ٣٧٣ - ٣٧٤؛ الشارع، ص ١٦١.

٢. م: + لطيف. ٣. الشفاء، همان، ص ٦٦.

٤. همان، ص ٦٧. ٥. همان، ص ٦٦.

الفسيحة في الزمان اليسير - على ما ذكرنا من روائح المسك والكافور - .
و زعم آخرون أَنَّ الرائحة تتأذى إلى الشم لا بتحل شيء ولا باستحالة
الهواء المتوسط، بل الجسم ذو الرائحة يفعل في الجسم الذي لا رائحة له، من
غير^١ أَنْ يفعل في الجسم المتوسط بينهما؛ بل يكون هذا المتوسط ممكناً من
فعل أحدهما في الآخر.

و احتج هؤلاء على بطلان المذهبين السابقين بأنّه لا يمكن أَنْ يتحل من
ذي الرائحة أجزاء تسافر مائة فرسخ أو أكثر؛ ولا يمكن أَنْ يبلغ استحالة الهواء
من الرائحة مسيرة أيام متعدّدة، على ما هو واقع في الوجود. فإنّ المعلم الأول
حكى أَنَّ في بعض السنين وقعت ملحمة ببلاد اليونانيين التي لا يوجد فيها
رَحْمَةٌ^٢؛ فسافرت الرُحَم إليها برائحة الجيف من بلادها؛ وبين البلدين عدّة أيام،
ولا دليل لها إلّا الرائحة التي يمتنع وصولها إلى هناك بتحل الأبخرة
والاستحالات من الهواء.

قالوا: ولأنّ النار أشدّ إحالة للهواء وما قاربها من الأجسام ذي الرائحة
المحيل للهواء؛ مع أَنَّ القوية إنّما تسخّن ما حولها ولا تبلغ المسافة البعيدة.
والذي اختاره رؤساء المشائين أَنَّ المشموم يجوز أن يكون هو نفس
البخار المتحلّ؛ و يجوز أن يكون هو نفس الهواء المستحيل عن ذي الرائحة
الذي صار له رائحة؛ فإذا بلغا إلى الشم أحسّت به القوة؛ ولو أمكن أَنْ يلاقي
المحسوس الحس بذاته لأدركه من غير افتقار إلى واسطة؛ ثم بيتوا أَنَّ
الاستحالة لها مدخل في الإدراك؛ فإنّا إذا بخرنا الكافور حتى أفيناه بالكلية فإنّ
رائحته تنتشر و تصل إلى حد معين.

فإذا لم نبخره و نقلناه من موضع إلى موضع، فإنّ رائحته تبلغ بذلك النقل
أضعاف ما وصل إليه التبخير في الأول؛ ولولا استحالة الهواء لم يكن الأمر
كذلك.

١. همان.

٢. ب: - غير.

٣. ب: زحمة؛ رَحْمَةٌ: نوعى كركس ولاشخور.

و أما حديث الرِّخْم^١، فيجوز أن يكون الناقل لتلك الروائح و الأبخرة المتحللة عن الجيف إلى تلك البلاد التي فيها الرِّخْم هي الرياح القوية؛ فيحس بها الرِّخْم المُلحقة في الجو العالي، القوية حس الشم، فيقصدها.

و يجوز أن يكون الرِّخْم أدركت الجيف بحس البصر لا بالشم؛ فإن قلل بعض الجبال قد ترتفع إلى حد ترى من سبع مراحل؛ و شوهد و قد أمعنت النُسور في الارتقاء على قللها بقدر ضعف تلك الجبال؛ و إذا كان كذلك مع ما أوتيت من قوة حس البصر، فيجوز أن ترى الجيف من مسيرة خمسة عشر مرحلة فتسافر إليها.

و أما ما قاله أصحاب التأدية^٢: لا بالتحلل و لا بالاستحالة، فإنه بعيد، إن التأدية إنما تكون بنسبة ما و إنصبه^٣ للمؤدي عنه إلى المؤدي إليه؛ و الجسم ذو الرائحة لا يفتقر إلى شيء من ذلك؛ فإن الكافور أو كل ما له رائحة لو أخذ إلى مسافة بعيدة أو فرضنا عدمه دفعة واحدة، أمكن بقاء رائحته في الهواء؛ فهو إما لاستحالة^٤ أو مخالطة^٥.

و لم تقدم هذه القوة ليشرفها، فإن البصر أشرف منها و من السمع؛ و السمع أشرف من الشم؛ بل اتباعاً للمشهور.

و جماعة من المتألهين كأفلاطون و فيثاغورس و هرمس و غيرهم من أساطين الحكماء، زعموا أن الجواهر الفلكية و الكوكبية لها شَمٌ و فيها روائح. و رد عليهم المعلوم الأول و أتباعه بأن البخار المتحلل أو الهواء الذي له مدخل في إدراك الرائحة، لا وجود لهما هناك؛ فليس في عالم الأفلاك رائحة؛ و لا لها حس الشم.

و هو كلام ضعيف؛ لأنه استقراء ناقص.

و أيضاً، إن عنى بقوله: «إن البخار و الهواء لهما مدخل في الرائحة»، أنهما

٢. همان، ص ٦٨

١. همان، ص ٦٨

٣. ن: الاستحالة.

٤. نسخه ها: نصبه؛ الشفاء: نصبه.

٥. پایان مطالب بر گرفته از الشفاء.

جزءاها، فهو باطل؛ لأنَّ المحل لا يكون جزءاً من الحال؛ ولو كان كذلك لكان الجوهر جزءاً من العرض.

وإن عني أنَّهما شرطان للرائحة والإدراك، فلا يلزم من اشتراط شيء هاهنا اشتراطه هناك؛ فيجوز أن يكون لشيء واحد شرائط على سبيل البذل؛ فإنَّ سواد القمر ليس معللاً بالكيفيات، مع أنَّ الألوان هاهنا معللة بها؛ والكلبي جاز أن يكون له أسباب على سبيل البذل، كالحرارة التي قد تكون علتها المجاورة للنار^١ أو الشعاع أو الحركة.

فالحق أنَّ هناك روائح أفضل وأشرف ممَّا عندنا؛ بل ما عندنا مثالٌ وظلٌّ لما هناك؛ ولها شَمٌّ غير مشروط بالأنف؛ وهو الإمكان الأشرف فيجب لها شَمٌّ^٢. ثمَّ عند اتصالنا بها في نوم أو يقظة، نشمُّ روائح طيِّبة لذيذة من مسك و عنبر و عود وغير ذلك ممَّا هو أشرف وأعظم ممَّا عندنا.

ثمَّ أرباب العلوم الروحانية الشريفة متفقون على^٣ أنَّ كل كوكب له بخورٌ مخصوص؛ وكذلك كل روحاني له نَحْنٌ معروفةٌ يستنشقونها على زعمهم ويتلذذون بها وبروائح الأطعمة المعمولة لهم؛ لا تؤثر أعمالهم بدونها، على ما شهدت التجربة بذلك.

وهذه من المسائل العظيمة التي لاتدرَك إلا بالاعتبار والمباشرة والتجربة؛ فافهم.

القوة الرابعة : السمع^٥

وهو قوة مودعة في العصبية المفروشة على سطح باطن الصمخ^٤ يدرك بها الأصوات بتوسط الهواء المنضغط بين القارع والمقروع.

١. م: النار.

٢. ن: ب: - شم.

٣. ن: ب: - على.

٥. يشتر مطالب برگرفته است از الشارع، ص ١٦٢؛ الباحث المشرقة، ج ١، صص ٤١٩ -

٢٢٢ و ج ٢، ص ٢٩٥؛ الشفاء، الطليعات، النفس، مقاله ٢، فصل ٥ ص ٧٠؛ ابن كموه، ص

٢٧٢. ع: ن: السمخ.

وَأَمَّا ماهية الصوت، فهي الكيفية المدركة بحس السمع المستغنية عن التعريف؛ فإنَّها أقوى الإدراكات وأظهرها، فيمتنع تعريفها بما [لا يكون]¹ أظهر منها².

وَأَمَّا سببه المقتضي لوجوده، فقالوا: إِنَّه تموجُ الهواء. وليس المراد بـ«التموج» حركة انتقالية من هواء واحد بعينه؛ بل المراد بالتموج الحالة الشبيهة بتموج الماء الذي يحدث بصدم بعد صدمٍ وسكونٍ بعد سكونٍ³. وَأَمَّا سبب التموج، فهو إمَّا مسٌ عنيف وهو المسمَّى عندهم بـ«القرع» وإمَّا تفریقٌ عنيف وهو المسمَّى بـ«القلع».

وإنَّما اعتبروا قيد «العنف»، لأنَّنا إذا قرعنا الصوف أو القطن بلبينٍ فإنَّه لا يظهر لهما صوت؛ وكذلك في القلع، فإنَّنا لو قلعنا خشبةً مغروزةً في صوف أو قطن لم يكن لها صوت؛ بخلاف ما إذا كانت في مكان صلب.

وَأَمَّا كون كل واحد من القرع والقلع موجباً للتموج، لأنَّ القارع يلجئ الهواء إلى أن ينقلب إلى خلاف جهة القرع بعنف شديد. وكذلك في القلع يتولج الهواء بين الجسمين المنفصلين بعنف شديد؛ فإذا حدث القرع أو القلع على كيفية مخصوصة يلزم حدوث الصوت أيضاً على كيفية مخصوصة؛ ثم يتأدَّى التموج إلى باطن سطح الصماخ ويؤدِّي معه الصوت المخصوص؛ فحينئذ يحصل سماع الصوت وتذكر الحروف بسبب تقطيعات الحروف الحاصلة للصوت. وهذا السماع لا يحصل إلَّا عند وصول التموج إلى الصماخ.

وبرهانه أَنَّ الأصوات الواصلة إلينا من المواضع العالية يختلف وصولها بحسب اختلاف هبوب الرياح؛ وكذلك مَنْ وَضَعَ فَمَهُ عَلَى أَنْبُوبَةٍ طَوِيلَةٍ وَوَضَعَ الطرف الآخر على أُذُنِ إنسانٍ وَتَكَلَّمَ بِكَلَامٍ فَإِنَّهُ لَا يَسْمَعُهُ إِلَّا ذَلِكَ الْإِنْسَانُ الْوَاصِلُ إِلَى أُذُنِهِ التَّمَوُّجُ دُونَ غَيْرِهِ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْوَصُولَ شَرْطٌ فِي السَّمَاعِ. وَالْوَصُولُ لَا يَكُونُ دَفْعَةً بَلْ يَحْتَاجُ إِلَى زَمَانٍ؛ فَإِنَّا إِذَا رَأَيْنَا إِنْسَانًا مِنْ

١. نسخه ها: يكون: تصحيح قياسي: لا يكون.

٢. م: بما يكون أظهر منها. ٣. ابن كمونه، ص ٢٧٥.

البُعد يضرب بالمِعول، فإنَّا نرى الضربة في الآن و نسمع الصوت بعد ذلك بزمان طويل أو قصير يختلف ذلك بحسب بُعد المسافة و قربها؛ ولولا أنَّ السماع متوقف على وصول الهواء المتموِّج إلى الصماخ، لكانت الرؤية والسماع معاً.

و أوردوا على هذا^١ بأنَّ وصول الصوت إلى الصماخ لو كان شرطاً في السماع، وجب أن لا تُسمع الكلمة من وراء جدار لا مسامَ فيه؛ و على تقدير أن يكون هناك مسامٌ، فهي قليلة فيقتضي أن يتشوّش الأمواج الحاملة للصوت بصدمات الجدار؛ و حينئذ لا يبقى تقطيعات الحروف و أشكالها كما خرجت من الحلق.

و وجه آخر^٢ في أنَّ الوصول و التأدي ليس بشرط في السماع، أنَّ الهواء الحامل للحروف إن تأدى كله إلى شخص واحد، وجب أن لا يسمع غيره من الحاضرين؛ لأنَّ الصوت المخصوص ما وصل دفعة إلّا إليه فقط؛ و إن كان الحامل كل جزء من أجزاء الهواء، فإذا تكلم الإنسان بكلمة وجب أن يسمعها السامع مراراً؛ لأنَّ المتأدّي إلى صماخه أجزاء كثيرة من الهواء و كل واحد منها حامل للكلمة.

و قد مال إلى هذا قومٌ و زعموا أنَّه لا حاجة إلى التأدية و الوصول. و الجواب: أنَّ الجدار الحائل إن لم يكن فيه منفذ بالكلية، امتنع السماع؛ لأنَّا نعلم بالتجربة أنَّ الحائل كلّما كانت منافذه أقلّ، كان السماع أضعف؛ فإذا لم توجد المنافذ بالكلية وجب أن لا يحصل السماع بالكلية.

و أمّا انكسار الحروف بصدمات المنافذ، فيجب أن تعلم أنَّ تكون^٣ الحروف إنّما يكون بإطلاق الهواء بعد حبسه؛ فلا يكون التموِّج^٤ الفاعل للحروف مختصاً بكل الهواء دون أجزائه؛ بل الحق أنَّ كل جزء من أجزاء^٥ الهواء يتشكل

١. ابن كمونه، ص ٣٧٥. «و قد شكك عليه ...».

٢. ابن كمونه، ص ٣٧٦.

٣. م: - تكون.

٥. م: كل حروف أجزاء.

٤. ن: التموّج.

بحروف الصوت؛ فالتمويجات الهوائية الواصلة دفعة أي جزء منها وصل إلى الصماخ حصل الشعور بذلك الصوت والكلمة.

و الدليل على هذا، سماعُ الخلق الكثير الكلمة^١ الواحدة في مكان واحد في آن واحد و سماع البعض دون البعض عند تمويجات الرياح، بحسب شدة اضطراب بعض الأجزاء الهوائية دون البعض الآخر.

و اختلف الحكماء^٢ في أنّ المسموع من الصوت، أهو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط، أو يكون الصوت القارع محسوساً، و قبل القرع حالة كونه في الخارج سالكاً إلى الصماخ محسوساً أيضاً؛ و هذا القول الأخير هو الأصوب، لأنّا إذا سمعنا صوتاً أدركنا جهته و قربه و بُعده؛ فلو كان المسموع إنّما هو الصوت حالة القرع فقط، لكان يجب أن لاندرك الجهة و القُرب و البُعد لانتفاء أثر التموج عند الوصول إلى الصماخ؛ كما إذا لمسنا شيئاً فإنّا نشعر به لا من جهة لمسه بين و روده من قريب أو من بعيد؛ بل لاندركه إلّا من حيث انتهى إلينا، و ليس إدراكنا للصوت كذا، لأنّا ندرك جهتها و نميّز بين قربها و بُعدها؛ فالأصوات القائمة في الهواء من خارج مدركة^٣.

و لا يجوز أن يقال: إنّنا إنّما أدركنا الجهة لأنّ الهواء القارع^٤ توجهٌ إلينا منها؛ و إنّما أدركنا القُرب و البُعد لأنّ الأثر الحاصل من القرع القريب يكون أقوى من الأثر الحاصل من البعيد الأضعف.

لأنّا نجيب عن الأول، أنّ الصوت ربما كان على يميننا فنسدّ الأذن الأيمن و نسمع الصوت بالأيسر، مع شعورنا بأنّ الصوت و رد من اليمين لأنّ التموج^٥ يصل إلى اليمين أولاً، ثم ينعطف على اليسرى ثانياً، فنسمعه؛ فلا يكون إدراك الجهة لأجل أنّ القارع و رد من تلك الجهة.

و عن الثاني، أنّ ما ذكرتموه لو كان حقاً، لكُنّا إذا سمعنا صوتين من بُعد

١. ن: للكلمة.

٢. ابن كمونه، ص ٤٧٦.

٣. بايان كلام منقول از ابن كمونه.

٤. م: - القارع.

٥. ن، م: التمويج.

واحد مع اختلافهما في القوة والضعف، وجب على ما يقوله أن نحكم بأن الأقوى أقرب، والأضعف أبعد، والأمر ليس كذلك.

وذكر أبو البركات البغدادي^١ أن إدراك الجهة والقرب والبعد لا يجوز أن يكون حاصلًا بمجرد إدراك الصوت القائم بالهواء القارع، لما ذكرنا؛ بل إنما يحصل بتتبع الأثر الوارد؛ فإن كان وروده في زمان أطول فهو أبعد؛ وإن كان أقصر فهو أقرب؛ فإذا قرع صمًاخًا هواءً وتتبعنا أثره بالتأمل الأثر ونسبة الأثر الواصل إلينا إلى ما قبله، فما قبله، حتى ينتهي إلى انقطاع الأثر وفنائه، فبهذا الطريق ندرك الصوت الوارد و زمان وصوله و جهته و قربه و بُعده و ما بقي من أمواجه القوية والضعيفة؛ فإن لم يبق في المسافة من الآثار ما يعرف به المبدأ لم يمكن أن نعرف من أحوال الجهة والقرب والبعد شيئًا؛ وإن بقي أثر ما، فإننا بقدر ما بقي ندرك شيئًا من ذلك الأثر؛ بحيث لو حصل شعورنا بآخر صوت الرعد^٢ لم نفرق^٣ بينه وبين دويّ الرحى القريبة منّا؛ وكذلك إذا سمعنا كلام إنسان على بُعد عشرة أذرع وكلام آخر على بُعد خمسة أذرع، ولم نرهما فإننا نعرف بالإدراك السمعي و بتتبع الأثر أن أحدهما أبعد من الآخر.

وذكر فخر الدين^٤ أن السمع إنما يدرك نفس الصوت في جهة مخصوصة؛ والجهة لا تكون مدركة بالسمع بل المدرك هو الصوت فقط؛ فإنه لو كان هذا الصوت حاصلًا في جهة أخرى، لكان صوتًا أيضًا غير مختلف باختلاف الجهات؛ وإذا كان المدرك بالسمع نفس الصوت الحاصل في جهة معينة، فلا يكون هذا موجبًا لإدراك الجهة؛ وهذا مما يجب أن يتفكر فيه.

وأقول: ما قال أحد إن الجهة التي هي أطراف الامتدادات مدركة بالسمع، وإنما قالوا إن الصوت تحمله الأمواج الهوائية إلى الصمّاخ وهو المسموع؛ ولكن لما كان وصوله موقوفًا على حركة و زمان، و تلك الحركة واقعة في

١. المعبر، ج ٢، صص ٣٢٥ - ٣٢٦.

٢. ب: - وإن بقي أثر ما فإننا بقدر ما بقي ... بحيث لو حصل شعورنا بآخر صوت الرعد.

٣. ب: وإن لم نفرق. ٤. الباحث المشرقة، ج ٢، ص ٢٩٧.

مسافة، وبيّنّا أنّ الحقّ أنّ الصوت مدرك في حال حركته في تلك المسافة، فإذا تتبّعنا الأثر أدركنا الصوت في جهة من المسافة؛ والجامع للإدراكين هو النفس؛ فالنفس تدرك الجهة والصوت معاً.

و من لوازم السمع إدراك الصوت في جهة، ولا يلزم من ذلك أن تكون الجهة مدركة للسمع؛ على أنّ الحقّ أنّ هذه القوى الظاهرة لا إدراك لها ولا شعور بل هي آلات فيها استعدادات مختلفة تدرك النفس الناطقة بواسطتها هذه المحسوسات فقط. وليس هذا موضع يليق ببيان ذلك لمخالفته للمشهور، ولعلّنا - إن شاء الله تعالى - نعقد في أحوال القوى فصلاً.

وليس الصوت نفس القرع والقلع لوجوه:

الأول: إمكان تعقل الصوت بدونهما.

الثاني: بقاؤه بعد الفراغ عن القرع والقلع؛ ولو كانا نفسه أو جزءاً منه ما بقي الصوت بعدهما^١.

الثالث: إنّ القرع والقلع يدركان بالبصر، والصوت لا يدرك إلا بالسمع؛ وليس الصوت نفس الحركة التموجية الحاصلة من القرع والقلع لإمكان تعقل الصوت دونها، وتعقل الحركة التموجية بدونها؛ ثم التموج يدرك بحاسة أخرى غير السمع؛ فالصوت أمر عارض للحركة القرعية أو القلعية؛ فإذا انتهت تلك الحركة التموجية - هوائية كانت أو مائية - إلى الصماخ، وفي تجويفه هواء راکد، مؤجّه وشكّله بشكل نفسه؛ ثم وقع على الجلدة الممدودة على العصبية المقعّرة، كمدّ الجلد على الطبل، فيحصل الشعور بذلك للقوة؛ والحروف تدرك بسبب التقطيعات.

[أصوات الأفلاك]

وأما أصوات^٢ الجواهر الفلكية، فقد أثبت وجودها أكثر القدماء، كهرمس

١. ب: - الثاني: بقاؤه بعد الفراغ عن القرع والقلع ... أو جزءاً منه ما بقي الصوت بعدهما.

٢. ب: - الجلد على الطبل فيحصل الشعور ... تدرك بسبب التقطيعات وأما أصوات.

و فيثاغورس و أفلاطن و غيرهم من الأساطين؛ و منعها أربابُ البحث و النظر،
كالمعلم الأول و أتباعه.

و الفيثاغوريون المُثَبِّتون للأصوات،^١ أثبتوا الهواء بينها و خروجه عنها،
و إنَّما لم نسمع تلك الأصوات لامتلاء أسمعنا منه.

و هذا كلام في غاية الضعف؛ فما أدري إثباتهم للهواء بينها أ هو لكونه
متوسطاً في السماع - كما هو عندنا - أو هو رمز؛ و الأظهر أنَّه رمز. فإنَّ مراتب
أولئك الحكماء الأفاضل أعظم من أن يخفى عليهم أمثال هذه؛ فإنَّ أنواع العلوم
الحِكْمِيَّة الواصلة إلينا من استنباطاتهم و استخراجاتهم و كانت عزيزة عندهم
يتكلمون بها على الرمز و الإيماء لمصالح.

و أرسطو هو الذي جمع تلك الأقاويل و كساها ترتيباً و تهذيباً.

و النافون لهذه الأصوات إنَّما نفوها لعدم وجود المؤدِّي للصوت من
الهواء أو^٢ الماء؛ فإنَّهم لما وجدوا هاهنا لا يصح قيام الصوت إلا بهما، و هما
معدومان [هناك]، فهو استقراء ناقص؛ فإنَّه يجوز أن يكون للشيء عدَّة أسباب،
فحينئذ يمكن أن تكون الأصوات الفلكية معلَّلة بأسباب أخرى؛ كيف؟ و قد علمت
أنَّ التموج و الهواء ليسا بجزئين من حقيقة الصوت و إنَّما هما من مقوِّمات
وجوده؛ فيجوز أن يكون هناك أسباب غير ما ذُكر - من القرع و القلق و التموج -
التي لا توجد في عالم الأفلاك.

و عدم سماعنا لهذه الأصوات لا يدل على عدمها؛ فإنَّه يجوز أن يكون عدم
سماعنا معلَّلاً بعدم الموصِل المؤدِّي إلى أسمعنا.

ثم أصواتها إنَّما تكون في داخلها لا سبيل إلى الخروج و هي غير منخرقة
و لا في داخلها هواء يحمل الصوت إلينا؛ فلا مُبلِّغ فلا وصول.

و قول بعضهم^٣: لو كان لها أصوات لكانت عظيمة هائلة مناسبة
لأجسامها فكان يجب أن تهدم الجبال الشامخة و تشقق الصخور الهائلة و

العمارات الموجودة في العالم، كما تقطع الرُّعود الهائلة و البروق الشديدة؛ فإنَّ هذا كله إنَّما يلزم إنْ لو كان هناك مُبلِّغٌ ومؤدُّ تلك الأصوات إلى هنا من هواء أو غيره.

وجميع السَّلاك والأفاضل الواصلين إلى الأمور الشريفة الروحانية من الفهلويين و البابليين و اليونانيين و الهند يُثبِتون هذه الأصوات في العالم الأوسط؛ لا في مقام جابلقا و جابرصا؛ بل في المقام الثالث المسمى عندهم هورقليا الكثير العجائب و الغرائب؛ يظهر للواصل إليه روحانيات الأفلاك و ما فيها من الصور المليحة و المحاسن الأنيفة و الأصوات الموسيقية و النسب التأليفية التي يحيرُّ لها العقل و يتعجب منها النفس.

و حُكي عن فيثاغورس أنَّه عرج بنفسه إلى العالم العلوي حتى سمع بصفاء جوهر نفسه و ذكاء قلبه نغمات الأفلاك و أصوات حركات الكواكب؛ و سمع مع أصوات حركات الأفلاك حفيف الأملاك؛ ثم رجع و رتبَّ عليها الألحان و النغمات و كملَّ علم الموسيقى و هو أول مَنْ تكلم في هذا العلم؛ ثم تبعه نيقوماخس^٢ و بطلميوس و أقليدس و غيرهم من الحكماء؛ ثم كيف لا يكون لها أصوات؟ و قد أبدعت على أتم و أحكم ما يمكن أن يكون عليه الأجسام المتحركة بالحركة الدائمة من الوثاقة و الصلابة و الملاسة؛ و الخلا محال؛ فإذا احتكت بعضها ببعض، فلا بدَّ و أن يظهر لها ألحان و نغمات تناسب عشقها و شوقها.

و لا يجوز أن تكون هذه الأصوات خيالات؛ فإنَّ هذا المقام لا يصل^٣ إليه إلَّا^٤ السلاك و المرتاضون، و هم يعلمون حينئذ أنَّه أرفع من الخيال؛ و لهم على صحة هذه الأمور موازين يميِّزون بها بينها و بين الخيال^٥.

فالحاصل، أنَّ من لدن الفلك الأعظم إلى منتهى فلك القمر روح و ريحان و

٢. ن: سعوماخس.

٣. م: - إلَّا.

١. همان جا.

٣. م: يصل.

٥. م: + بها.

نغمات لذيذة وألحان مُشجّية وصورُ حسان ومساكن الحور والولدان وهو سرور وخير كله لا أَلَم فيه. فأصوات العالم الفلكي بالألحان المطربة والنغمات اللذيذة مرتفعة دائماً بالتسبيح والتقديس والثناء والمدح باللغات المختلفة والألسنة المتفتّنة^١ للواجب لذاته، عزّ شأنه.

و قد اتَّفَق الحكماء أنَّ العالم السفلي ظل للعالم العلوي؛ وكل ما يكون هاهنا يجب أن يكون هناك أفضل منه وأكمل؛ إذ لو لم يوجد النطق هناك لم يمكن وجوده هاهنا.

[في الصدى]

و أمّا الصدى^٢، فهو تموّج من الهواء الراجع إلى خلف من مصادمة جبل أو حائط المنضغط بين كل واحد منهما وبين ما يقرعه من هواء آخر؛ فإنّ الكرة المرمي بها الحائط إذا رجعت مؤجّت الهواء.

و الصدى، هل هو نفس الصوت الحادث من تموّج الهواء الثاني أو هو لازم تموج الهواء الأول المنعطف؟ والأشبه أنّه هو تموّج الهواء المنعطف الثاني؛ ولأجل ذلك يكون على صفته و هيأته. والقرع الكائن من هذا الهواء المولّد صوتاً من تموّج هواء ثان، لا يكون شديداً؛ ولو كان كذلك لأضّرّ بالسمع. ولا يبعد أن يكون لكل صوت صدى عند كل مصادمة ولكن لا يسمع؛ كما أنّ لكل ضوء عكساً وقد لا يرى لإضعفه.

و إنّما لا يسمع الصدى في البيوت، لأنّ المسافة إذا كانت قريبة بين الصوت وتعاكس الصوت، يقع الصوت والتعاكس في زمان واحد؛ فلا يحصل التمايز بينهما، فلا يقع الشعور بالعكس الصدائي؛ ولأجل هذا يكون صوت المُغَنّي في البيوت أقوى ممّا يكون في الصحراء لانضمام العكس إلى الصوت

١. م. المتغيّرة.

٢. نسخه ها: صدا؛ الشفاء، همان، ص ٧٥: صدی؛ عبارات متن به بیان المباحث المشرقة، ج ١، ص ٢٢٢ نزدیکتر است.

الأصلي؛ بخلاف ما إذا كان التعاكس^١ بعيداً، فإنّ الزمان يفرّق بين الصوتين تفريقاً محسوساً.

وإذا كان الموجب للصدى شيئاً أملس، فإنّ الصدى يثبت زماناً لتواتر الانعكاس بسبب قوة الاندفاع؛ فيندفع الجزء الواحد من المنعكس مراراً كثيرة، كما هو في الحمامات.

و يكون بين كل صدمة و رجوع تخلّل سكناّت على ما هو رأي الجماعة. و يرد عليهم بأنّ الهواء إذا سكن، قبل الانعكاس فلا تحتفظ تقطيعات الحروف و تشكيلاتهما، فلا يسمع الصوت المخصوص من الصدى؛ و إن لم يسكن فقد خالفوا مذهبهم في إثبات السكون.

فإن أجابوا بأنّ التمرّج الذي انتهى إلى مصادم يدفعه^٢، ينضغط بينه و بين هواء آخر خلفه، يقرعه، فيمرّجه و يُشكّله بشكل نفسه.

فيقال لهم إنّ الهواء لا يكون له من القوة أن يشكّل بالتقطيعات هواء آخر؛ فإنّ الهواء جسم سيّال لطيف سريع الالتئام و الافتراق؛ فكيف يحفظ الشكل و تقطيعات الحروف.

ثم كان يجب أنّ الهواء الذي في الصماخ إذا تشوّش لا يسمع شيئاً، لأنّ التمرّجات تشوّشت و اختلفت.

فإن قالوا بأنّ الصوت يخرق الهواء و ينفذ فيه لقوّته و شدّته فلا يتشوّش. فيقال: إذا تشوّش جميع الهواء الذي في الصماخ لا يبقى للبعض الآخر قوّة النفوذ، و لا يمكن أن يمتاز عن الهواء الثاني؛ و أنت فقد علمت أنّ القرع و القلع و التمرّج غير داخلة في ماهية الصوت، بل هي أسباب مادية و فاعلية لوجود الصوت غير تامة. و السبب الأصلي المتممّ و المشكّل للصوت بالحروف و الحافظة^٣ زماناً^٤ ما، هو بعض الروحانيين المتقدسين؛ و كذلك في الشمّ و الذوق و غيرهما.

٢. ن: يوقفه.

١. ب: العاكس.

٢. م: زمان.

٣. م - و: الحافظة.

القوة الخامسة : البصر

و هي تشتمل على بحثين:

البحث الأول: في المُبصرات^١

الأجسام إمّا تحجب ما وراءها عن الإبصار أو لا؛ فإن حُجبت فهي الأجسام الكثيفة؛ وإن لم تحجب فهي الأجسام الشفافة.

و الأجسام الكثيفة إمّا أن لا تحتاج في رؤيتها إلى حضور جسم آخر غير الشفاف وهو المضيء؛ أو تحتاج إلى حضور ذلك وهو الجسم المتلّون.

ثم الشفاف إمّا يصير شافاً بالفعل إذا صار المتلّون متلّوناً بالفعل؛ وإمّا يصير المتلّون متلّوناً بالفعل إذا قابله المضيء؛ و أمّا^٢ قيل المقابلة فهو متلّون بالقوة؛ و الشفاف حكمه كذلك؛ فإنّه قبل أن يصير المتلّون متلّوناً بالفعل يكون شافاً بالقوة؛ فإذا صار متلّوناً بالفعل صار الشفاف شافاً بالفعل.

و بعض المتأخرين^٣ زعم أن ألوان المتلونات هو نفس الشعاع الحاصل من المضيء؛ فسواد الأسود و حمرة الأحمر هو حصة^٤ من الشعاع الحاصل من النيّر، وإمّا اختلفت الألوان بسبب اختلاف الاستعدادات.

قالوا: و الألوان ليست حاصلة في الظلمة محجوبة بها؛ فإنّ الظلمة عدمية لا تحجب، فلو كان موجوداً لرئي^٥. و اللون إمّا هو كيفية ينفعّل عنها البصر، فإذا لم يحصل انفعّال البصر عنها في الظلمة فلا تكون موجودة، و إذا لم تكن موجودة في الظلمة العدمية و وجدت في الشعاع فهي نفسه.

و الجواب أن هذا كلام في غاية الضعف؛ فإنّ عدم ظهور اللون في الظلمة لا يدل على عدم اللون بل يدل على انتفاء شرط الظهور و هو الشعاع أو أمر آخر. و قوله في حد اللون: «إنّه كيفية ينفعّل عنها البصر»، فللخصم أن يمنع أن

١. المشارع، ص ١٦٢. تلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، ص ٣٧٦؛ الشفاء، النفس، مقاله ٣.

فصل ١، ص ٧٩. ٢. ن. ب. فأما.

٣. المشارع، ص ١٦٥. ٤. ن. حصه.

٥. ن. الرئي.

ذلك حدًّا؛ فإنَّ انفعال البصر عن الشيء لا يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بل هو تابع لحقيقته؛ فإنَّ الشيء يجب تحققه أولاً ثم يلزمه بعد ذلك أن ينفع عنه البصر ثانياً؛ وليس انفعال البصر بالفعل لازماً للون، فإنَّ بعض الأشياء المتلوّنة أو المضيئة غير مرئية بالفعل؛ إمّا لعدم باصرٍ أو لاختلال البصر أو لانتفاء قصد؛ فعلم أنَّ انفعال البصر بالفعل لا يكون لازماً للون.

فإن قال بأنَّ انفعال البصر إنّما يلزم اللون عند حضور الباصر والمقابلة والتحديق، والثلاثة موجودة في الظلمة، مع أنَّنا لا نرى شيئاً، فالألوان في الظلمة معدومة.

فيقول الخصم: إنّما يكون انفعال البصر لازماً للون مع ما ذكرتم مع زيادة قيد آخر وهو إشراق الشعاع.

ثم إذا كان انفعال البصر متوقفاً على أمور أخرى وراء اللون ذكرناها، على ما يساعد عليه هذا الخصم، فلم يبق في اللون سوى استعداد انفعال البصر؛ فعدم انفعال البصر عن اللون في الظلمة لا يدل على عدم الأمر المستعد له.

فإن قال بأنَّنا حيث وجدنا اللون وجدنا الانفعال؛ فهو رجوع إلى الاستقراء، فيجوز أن يكون في الظلمة لون ولا ينفع عنه البصر بالفعل.

و أيضاً، إذا كان مفهوم اللونية على ما ذكر كونها بحيث ينفع عنها البصر بالفعل و كان الانفعال غير حاصل في الظلمة بالفعل، فلا يكون الانفعال لازماً للونية بل يكون عرضاً عاماً للسواد التابع لتحقيقه.

و إذا كانت^١ اللونية عرضية للسواد والبياض، فلا يلزم من انتفاء العرض بالفعل انتفاء ما^٢ عرض له؛ ولأنَّه لا يلزم من عدم وجود اللون في الظلمة وجوده عند الشعاع، أن يكون نفس الشعاع؛ فإنَّه ربما^٣ كان لازماً له أو من بعض شروط وجوده؛ فقد علمت أنَّه لا يلزم من تلازم شيئين اتحاد حقيقتهما.

طريق آخر: والذي يدل على أنَّ الشعاع غير اللون أن يقال لهم: أتأخذون

٢. ب: - ما.

١. ن: كان.

٣. م، ب: ربما.

اللون عبارة عن نفس الظهور للبصر، أو تأخذه عنه عبارة مع جهة خاصة من سواد وبياض؟

فإن أخذتموه بالمعنى الأول، فهو باطل؛ لأنّ جميع أضواء الشمس و الكواكب و النار ظاهرة للبصر مع كونها ليست نفس اللون؛ وإذا غلب الضوء الشعاعي على الشيع غاب سواده مع تحقق الظهور الشعاعي.

و إن أخذتموه بالمعنى الثاني، فإما أن تكون نسبة الظهور إلى السواد و البياض، كنسبة اللون إليهما في أنّهما لايزيدان على نفس السواد و البياض في الأعيان، أو لا يكون كذلك، بل يكون الظهور زائداً على السواد و البياض و مغايراً لهما؛ فإن كان الأول، لزم أن يكون الظهور من المحمولات العقلية، كاللون، و أن لا يكون في الأعيان إلّا السواد و البياض؛ و حينئذ لا يكون ظهور البياض في الأعيان إلّا نفس البياض؛ فيجب أن يكون الأتم بياضاً أو سواداً أتمّ ظهوراً و ليس الأمر كذلك؛ فإنّ الثلج أتم بياضاً من العاج؛ فإذا وضعنا العاج في الشعاع، و الثلج في الظل، وجدنا الثلج أتم بياضاً من العاج؛ و وجدنا العاج الذي في الشعاع أنور و أضوأ من الثلج؛ و هكذا يكون الحكم فيما إذا وضعنا الأتم سواداً في الظل، و الأنقص سواداً في الشعاع؛ فإنّه يكون الأنقص سواداً أضوأ؛ و الأشد سواداً أنقص ضوءاً؛ فدلّ هذا على أنّ الأبيضية و الأسودية غير الأنورية؛ و اللون غير النور و الشعاع.

و لا يجوز أن يقال: إنّ ذلك إنّما يكون كذا، لاعتبار^٢ كونه في الظل الذي لا يخلو عن الظلمة.

لأنّا نقول: فإذا عكسنا الأمر فنقلنا الأتم سواداً و بياضاً إلى الشعاع، و الأنقص إلى الظل؛ فإنّا نرى الأتم سواداً و بياضاً أنور و أضوأ مع بقاء شدة السوادية و البياضية؛ فبقي أن يكون الحق هو أنّ الظهور في الأعيان أمراً مغايراً للسواد و البياض فيكون الشعاع غير اللون، و هو شرط في ظهورها. ثم قول المشائين إنّ الهواء ليس بمظلم لأنّه عبارة عن انتفاء النور فيما

يمكن عليه التنوّر؛ فإنّه لا يلزم من أن يكون بعض أسماء السلوب مع الإمكان اسماً لشيء في بعض المواضع، أن يكون في الجميع كذا. والذي يدل على ظلمة الهواء أننا إذا فتحنا أعيننا في الليالي المظلمة ولم نر شيئاً سمّينا ما عندنا ظلمة، سواء كان جبلاً أو جداراً أو هواءً طلقاً أو غير ذلك؛ سواء كان ذلك الشيء قابلاً للنور أو لم يكن قابلاً. والظلمة عند جماعة من الحكماء المتألهين عبارة عن انتفاء النور مطلقاً من غير أن يشترط فيه الإمكان؛ فإنّا لو فرضنا العالم خلاً أو فلكاً لا نور فيه، كان مظلماً؛ ولازمته الظلمة مع عدم إمكان النور فيه؛ وليس هذا الفرض محالاً بالنسبة إلى ذات العالم، وإن كان محالاً بالنسبة إلى علله؛ فعند هؤلاء كل ما لا نور فيه فهو مظلم كيف كان.

البحث الثاني: في الإبصار^١

زعم قوم من الحكماء الأوائل وجماعة من أرباب العلوم الرياضية أن الإبصار إنما هو مشروط بخروج شعاع من العين. ومنهم من قال: إنّ المرئي إذا كان مضيئاً وقابله البصر حدث في الرطوبة الجليدية صورة مساوية لصورة المرئي، فيحصل بذلك الإبصار. ومنهم من قال: إنّ الإبصار ليس بالشعاع ولا بالانطباع؛ بل إذا كان المرئي حاضراً والحاسة سليمة والشروط كلها موجودة، يحصل الإبصار. أمّا القائلون بالشعاع فقد اختلفوا: فمنهم من قال: إنّ الشعاع يخرج من العين ثم يتصل بالمرئي ويكون عنده الإبصار. ومنهم من قال: إنّ الشعاع الخارج يتصل بالهواء المتصل بالمرئي و يصير ذلك الشعاع المتصل بالهواء المتصل بالمرئي سبباً للإبصار.

١. المشرع، ص ١٦٦ به بعد؛ الشفاء، الطبيعيات، النفس، مقاله ٣، فصل ٥، ص ١٠٢.

و الذي يدل على بطلان مذهب القائلين بالشعاع وجوه^١ :
 الوجه الأول: إنّ ذلك الشعاع الخارج من العين إمّا أن يكون جسماً أو
 عرضاً؛ لا جائز أن يكون عرضاً، لأنّ الأعراض لا يصح عليها الانتقال؛ فيمتنع
 وصفها بالدخول والخروج؛ و لا جائز أن يكون جسماً و إلا لوجب أن يختلف
 الإبصار عند هبوب الرياح و ركودها؛ كما اختلف بذلك سماع الأصوات؛ ولكانت
 الرؤية غير مختلفة بالقرب والبعد لكون الشعاع هو الميصّر؛ فإذا اتصل
 بالمرئي أدركه كما هو، قريباً كان أو بعيداً.

فإن قلت: إنّ الشعاع لم يتصل بجميع المرئي بل بقدر ما اتصل به، فلأجل
 هذا لم يبصر الكل.

قلت: ما العلة الموجبة لتخصص جزء من المرئي بوصول الشعاع إليه
 دون سائر الأجزاء الباقية مع تساوي نسبة كل واحد من الرائي والمرئي إلى
 الآخر؟ وكيف^٢ عجز الشعاع البصري عن استيعاب ظاهر شخص واحد من
 بعيد ولم يعجز عن استيعاب نصف كرة العالم التي هي الغاية في الكبر والبعد؟
 ثم قد نرى على جهات الجسم - الذي رأيناه صغيراً - أجساماً أخرى كثيرة و
 لانراه كما هو في نفس الأمر؛ فإن كان علة ذلك قصور الشعاع عن استيعابه
 وجب أن نعجز عن إبصار ما على جهاته و جوانبه.

الثاني: لو كان الشعاع جسماً به الإبصار، لكانت حركته على خط
 مستقيم على زاوية قائمة؛ فما رؤيت الأشياء على خطوط غير قائمة و لا
 المختلغات في الجهات، كفوق وأسفل؛ فإنّ كل جسم له طبيعة واحدة لا يجوز أن
 يتحرك بتلك الطبيعة إلى جهات مختلفة؛ وإن كانت حركة هذا الشعاع إرادية
 فالإرادة إمّا أن تكون لنا أو له، فإن كانت لنا كان لنا أن نفتح البصر و لانرى ما
 يقابلنا من الماضي أو المستضيء بأن نقبض الشعاع إلينا بالإرادة، و ليس كذا؛
 وإن كانت الإرادة للشعاع فهو حيوان متحرك بالإرادة؛ فيكون إدراكه لذاته لا

١. ابن كمونه، ص ٢٧٨ به بعد : الشفاء، همان، فصل ٥، صص ١٠٢ - ١١٣.

٢. ب: فكيف.

لنا؛ وكل ذلك محال؛ فكون الشعاع جسماً محال^١.

الثالث^٢: إنّ الشعاع لو كان جسماً به الرؤية، لكان رؤية ما في الخزف أولى ممّا في الزجاج، لكثرة المسام في الخزف بدليل الرشح. ولا يجوز أن يقال: إنّ رؤية ما في الزجاج و تحت الماء الصافي للمسام التي^٣ هناك - كما هو رأيهم - فكان^٤ يجب أن لا يرى جميع^٥ ما في الزجاج و تحت الماء الصافي؛ بل كان يرى بقدر المسام الموجودة و نفس الأمر كذا، فإنّنا قد نرى ما تحت الماء أكبر^٦.

الرابع: لو كانت الأشعة الخارجة من العين أجساماً به الرؤية، وجب أن لانرى الشمس و الكواكب، لكون الفلك لا يخرق بالشعاع الجسماني؛ و لوجب أن نرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما، و ليس كذا؛ بل نرى نصف كرة العالم دفعة واحدة. ثم إذا غمضنا العين ثم فتحناها عاد دفعة. و أمّا الفرقة الثانية من القائلين بالشعاع فيقولون: إنّ حصول الإبصار بخروج شعاع من العين يتصل بالهواء المتصل بالمرئي؛ فيبدل على إبطاله وجوه:

الأول: لو كان الشعاع الخارج من العين يفعل في الهواء، فيُحيله إلى كيفية صالحة لحصول الإبصار، لكان كلّما كان الناظرون أكثر كانت الكيفية الموجبة للإبصار أقوى، لقبول الهواء حينئذ بسبب اتصال الشعاع به للأشد و الأضعف؛ فكان يجب أن يكون الإبصار أقوى و أشدّ.

و كان أيضاً، إذا اجتمع ضعفاء البصر للإبصار، يكون إدراكهم للشيء أتمّ و أكمل ممّا إذا كانوا منفردين؛ لأنّ انفعال الهواء من المجموع أشدّ من انفعاله من الواحد المنفرد بالرؤية.

و كان يجب أن لانرى الكواكب، لامتناع وصول الهواء المنفعل إليها.

١. م: فيكون الشعاع جسماً محالاً. ٢. م: الوجه الثالث.

٣. م: للمسام التي. ٤. م: و كان.

٥. م: لا يرى المسام التي. ٦. م: أكثر.

الثاني: لو كانت الرؤية بانفعال الهواء عن الأشعة البصرية، فالأشعة المجتمعة لجماعة على جسم واحد بسبب استحالة الهواء، إمّا أن تتراكم أو تتدافع^١ أو تتداخل أو يماس كل واحد من الأشعة غير ما مسّه الآخر؛ والأقسام الأربعة^٢ باطلة.

أما التراكم، فلأنّه يوجب أن يكون الأبعد من الأشعة المتراكمة لا يرى صاحبها ما يرى صاحب الأقرب المماس للجسم المرئي؛ و كان يلزم أن الشخص إذا نظر إلى شيء بعد نظر جماعة، أن لا يرى كما يرى إذا نظر إليه قبلهم؛ و كان الشعاع المتأخر يرى المتقدم بمماسه له؛ و كان الجماعة الناظرون إلى شيء واحد، يكون بعضهم أولى بالسبق من البعض الآخر؛ و كل ذلك محال.

و أمّا التدافع، فإنه يوجب أن يكون صاحب الأشعة المدفوعة لا يرى شيئاً مع التحديق ومقابلة المضيء والمُستضيء؛ و ليس كذلك.
و أمّا التداخل، فقد عرفت استحالتها.

و أمّا القسم الأخير، و هو الذي يماس كل شعاع غير ما مسّه الآخر، فيقتضي أن لا يرى أصحاب الأشعة شيئاً واحداً و هو باطل؛ و هكذا يكون حكم الأهوية المنفصلة.

فإن قلت: بأن^٣ الهواء انفعّل عن أشعة الجميع، فيصير إدراك الكل بذلك الهواء الواحد.

قلت: لو كان الأمر كذلك، لكان يكفي في رؤية الكل انفعال الهواء عن عيون البعض؛ فكان يجب على من قابّل جماعة انفعّل الهواء عن أشعة عيونهم أن يرى ما يرونه، و ليس كذا.

الوجه الثالث: لو كان الإبصار بخروج شعاع من العين يلاقي المبصرات، لما أمكن لأحول^٤ أن يرى الشيء شيئين؛ لأنّ كل جزء من الشعاع يقع على

١. ب: و تتدفع. ٢. نسخها: الثلاثة. (تصحيح قياسي).

٣. ب: الأحول.

٤. م: إن.

موضع من الشعاع وما مسّه^١ فلا يمكن أن يرى غيره؛ ولا يصح أن يرى الجزء الواحد مرتين، سواء وقعت الأجزاء الشعاعية على الجسم المرئي متفرقة أو مجتمعة على سبيل الاتصال، لا على سبيل التراكم، الذي قد عرفت استحالة.

وأيضاً، ما كان رؤية الشيء الواحد شيئين مختصاً بالأحوال؛ بل كان في الكل كذلك. فإنّ إذا غمضنا إحدى العينين وفتحنا الأخرى ورأينا بها الشيء بخروج الشعاع المتصل به، فإذا فتحنا العين الأخرى فتخرج منها أشعة أخرى توجب رؤية ذلك الشيء مرة أخرى؛ وهؤلاء الذين هم أصحاب الشعاع يقولون: إنّ جميع ما يرى من صور المرايا إنّما هو بانعكاس الشعاع البصري من المرايا إلى ما يحاذيها؛ مثلاً إذا وصل الشعاع إلى المرأة رآها؛ فإذا انعكس منها إلى جسم آخر رآه أيضاً معاً؛ فيكون الشعاع الواحد يرى شيئين معاً فيتخيّل إلى الرائي أنّ أحد الشيئين يراه في الآخر.

فإن اقتصرّت على بطلان مذهب الانعكاس ببطلان أصل الشعاع بما ذكرناه من الوجوه، فلك ذلك؛ فإنّ الانعكاس يتفرّع على صحة القول بالشعاع؛ ولما بطل الأصل بطل الفرع.

وإن أردت أن تشرع وتبطل الانعكاس خاصة فخذ إليك وجوهاً:^٢
الأول: إنّ الناظر في الماء يرى صورة الثوابت والكواكب؛ ويمتنع خروج شعاع من العين إلى سطح الماء؛ ثم منه إلى الثوابت؛ ومن الثوابت يكرّر^٣ راجعاً إلى الماء؛ كل ذلك السفر والإياب الطويل في آن واحد؛ ويلزم من ذلك وقوع الحركة لا في زمان، وقد علمت استحالة.

الثاني: إنّ الناظر في المرأة الصغيرة يرى وجهه صغيراً مع كمال الصورة والأعضاء وتامها؛ فإذا انعكست الأشعة من المرأة إلى الوجه وعمته ووصلت إلى جميعه، وجب أن يرى صورة وجهه كما هو، لا أصغر منه؛ وإن

٢. بركرفته از الشارع، ص ١٤٩.

١. ن، ب: وما سّه.

٣. ن: يكرر؛ ب: يكرّر؛ م: - يكرّر.

انعكست الأشعة منها إلى بعض الوجه^١، فكان يجب أن يرى ذلك البعض على ما هو عليه من كمال الصورة و الهيئة دون البعض الآخر؛ وإن انعكست و لاقت من كل عضو بعضه فما كُنَّا نرى صورة الوجه على تمامه بل من كل عضو بعضه؛ و الأقسام كلها باطلة.

الثالث: لو كان الإبصار بانعكاس الشعاع البصري، و كان الماء و البلور يرى فيهما أشباح ما قَابَلَهُما و صور ما وراءهما من الأجسام، و رؤية ما خلفهما إنما هو لما فيهما من التخلخل و تفرُّق الأجزاء و المنافذ الموجب لنفوذ الأشعة البصرية فيهما و تفرُّقهما، فكان ينبغي أن لا يرى كل واحد منهما تاماً، بل كان رؤية أحدهما تاماً يقتضي نقصان الآخر و بالعكس؛ فما كُنَّا نرى الشبح في الماء و البلور و رؤية ما وراءهما تائمين، و هو محال.

الرابع: إنَّما إذا نظرنا إلى المرأة قرأينا شيئاً و صورته معاً، فإنَّما أن يكون الشعاع المبصر للشيء الملاقى له الذي به الإبصار واحداً أو كثيراً؛ فإن كان واحداً و جب أن لا يرى [إلا شيئاً واحداً لا اثنين]^٢، كما هو الواقع؛ و إن كان الإبصار بشعاعين أحدهما منعكس و الآخر متأصل^٣، فإنَّما أن يتداخل، أو يتحدَّ بامتزاج و اتصال، أو ينفرد^٤ كل واحد منهما بحصة من الإبصار^٥، أو يتناوبا.

و الأول محال؛ و الثاني يقتضي أن يكون ما نبصره صورة واحدة و هو خلاف الواقع؛ و الثالث يوجب أن يكون المبصر بكل واحد من الشعاعين بعض الصورة؛ و بمجموع الشعاعين كلها؛ فيكون المرئي صورة واحدة لا صورتان؛ و المشاهدة تكذبه؛ و التناوب محال^٦، و إلا لكان المرئي لنا دائماً واحداً لا على التعيين.

١. م: - و عمته و وصلت إلى جميعه ... و إن انعكست الأشعة منها إلى بعض الوجه.

٢. نسخه ها: الاشياء واحد الا اثنين؛ تصحيح قياسي.

٣. م: متصل.

٤. م: يبصر ذلك.

٥. م: - من الإبصار.

٦. م: و أمَّا التناوب فمحال.

فإن قال بتراكم الشعاعين فالتراكم^١ لا يقتضي التعدد^٢، وإنما يقتضي زيادة ظهور فقط.

قلنا^٣: ولو كان التراكم يوجب تعدداً، لكنّا^٤ إذا نظرنا بإحدى العينين إلى شيء ثم فتحنا العين الأخرى عليه إنّنا نراه شيئين.

الخامس: لو كانت الرؤية بالانعكاس، فإذا وضعنا خاتماً بين مرأتين وجب أن لا نرى صوراً كثيرة؛ والتالي باطل؛ لأنّ الشعاع المنعكس من المرأتين إلى الخاتم إذا تكرر بأخذ الشعاع منه صوراً كثيرة، لزم أن يكون في المادة الواحدة بالنوع عن المبدأ الواحد صور كثيرة، وذلك محال.

و لا يجوز أن تكون الكثرة بسبب التأدي عن المرأتين، فإنّهما في جهتين مختلفتين؛ وعلى تقدير أن يكونا في جهة واحدة، فما كنّا نرى إلا^٥ صورتين فقط، ونحن نرى أكثر من ذلك.

ولمّا كانت الأشعة كلها عكوساً ليس فيها أشعة أصل، امتنع أن يكون التكرر بسبب ذلك؛ وليست المماسية الشعاعية واحدة، وإلا لأدّى صورة شيء واحد؛ ولمّا بطلت جميع الأقسام التي يمكن أن يكون الانعكاس بسببها، بطل القول بالانعكاس.

الوجه السادس: إذا نظرنا إلى المرأة وأبصرنا المرأة والصورة المرئية فيها معاً في آن واحد، فإن كانت رؤيتنا لتلك المرأة بالشعاع الذي كان قد انعكس عنها إلى ذلك الشيء المقابل، فتكون مفارقة الشعاع الذي به الرؤية المرأة غير موجب لانسلاخ صورة المرئي عن الرائي، فكان يجب عند إعراضنا عن الشيء أن نراه، لأنّ مفارقة الشعاع الذي به الرؤية عن الشيء المرئي غير موجب للانسلاخ؛ وإن كان رؤيتنا للمرأة والشيء المقابل بجزئين من الشعاع أحدهما أصل والآخر عكس، فيكون كل واحد منهما متخصصاً بما نراه؛ و

٢. ن: المتعدد.

٣. ن، ب: فكنا.

١. م: والتراكم.

٢. ن، ب: قلنا.

٥. م: إلا.

المرآة والشيء المقابل متباينان فتكون رؤيتهما كذلك متباينين، وليس الأمر كذلك، فإننا نرى الصورة في المرآة.

فإن قلت: إنما رأينا الصورة كأنها في المرآة وإن لم تكن فيها؛ لأن الشعاع يؤدي الصورة إلى النفس من الطريق الذي تأدت بها المرآة إليها؛ فيكون تأديهما إلى النفس على طريق واحد؛ فيلزم أن يرى أحدهما مع الآخر؛ وإن كانا في نفس الأمر متباينين.

قلت: الشعاع الواصل إلى المبصر^١ إما أن نفرضه باصراً أو مؤدياً؛ والباصر ما ينتهي إليه التأدية؛ فإن كان الشعاع الواصل إلى المبصر هو الباصر بنفسه، فيكون المتصل بالمرآة منه غير المتصل بالصورة التي تتراعى فيها؛ ويلزم من ذلك أن يكون الباصران من الشعاعين والمبصران، أعني المرآة والصورة المرئية فيها متباينة؛ فيجب أن نراهما متباينين، كما هما في الوجود، لا^٢ أن نرى أحدهما في الآخر.

وأيضاً، إذا فرضنا هذا الشعاع نفسه باصراً وكان قد خرج من الإنسان فآرقه، فلا يكون الإنسان في نفسه باصراً بل الشعاع الخارج، وهو محال.

وأما إذا فرضنا الشعاع الخارج مؤدياً، والباصر ممّا ينتهي إليه التأدية، فرويتنا للمرآة وما يترأى فيها من الصورة معاً، إن كان لأن الشعاعين اختلطا في الطريق وتؤديا إلى الباصر على طريق واحد، فيلزم أن يكون الشعاع باصراً لا مؤدياً؛ وقد فرضناه مؤدياً هذا خلف؛ وإن كان لأن كل واحد من الشعاعين يؤدي شيئاً إلى باصر واحد، فإن صاروا شعاعاً واحداً مؤدياً، لكون أحدهما مع الآخر، فلا تكون مفارقة الشعاع للمرئي توجب انسلاخ الرؤية؛ فكنا نرى الشيء بعد الإعراض عنه، وليس كذا؛ وإن كان لأن كل واحد من الشعاعين يؤدي عين ما أدى الآخر، فكنا نرى أحدهما دون الآخر بل نراهما معاً؛ وإن أدبنا وهما اثنان إلا أنه لما كان متتهما واحداً رؤياً معاً؛ فكان يجب في كل مبصرين أن نراهما معاً متتهما في التأدية واحد؛ وإن كان ذلك بسبب الاختلاط والمجاورة،

وجب أن يكون كل مبصرين متجاورين كذا، لكون الشعاع الموصل إلى موضع واحد هو المدرك.

ثم إذا كان في مقابلتنا حيطان متجاورة متواصلة^١ ورأيناها كلها متواصلة، فالشعاع لابد وأن يكون قد لاقى جميع تلك^٢ الحيطان المتواصلة بتلك الأشعة؛ فإذا انعكست و أدت إلى الباصر ما يبصر به، فكلما كانت الخطوط الشعاعية أقرب إلى البصر، اشتدت مخالطتها؛ فيرى بسبب ذلك مجتمعا؛ و يقتضي ذلك أن يرى أحد الشينين في الآخر، كما اعترف به أصحاب الشعاع. فإذا أدت الأشعة وهي متواصلة و يشتد اجتماعها و اختلاطها، كلما قربت من البصر و شدة ذلك الاجتماع و الاختلاط يقتضي رؤية أحد المبصرين في الآخر؛ فيجب أن نرى تلك الحيطان بعضها في بعض لانراها متواصلة.

الوجه السابع: لو كان الانعكاس بالشعاع وكانت حركته إمّا إرادية أو طبيعية أو قسرية، والأقسام الثلاثة للتالي باطل، فالمقدم مثله.

أما بيان بطلان الحركة الإرادية، فلأنه يلزم أن يكون الشعاع حيواناً متحركاً بالإرادة وهو محال^٣، وليس انعكاسه بإرادتنا، وإلا لتمكنا مع التحديق والمقابلة من ردّ الانعكاس؛ فما كنا نرى شيئا؛ وليس كذا.

و أما بطلان الحركة الطبيعية، فلأنّ الانعكاس يكون على جهات مختلفة؛ فإنه^٤ ينعكس صورة إحدى المرأتين اللتين إحدهما فوق والأخرى أسفل في الأخرى؛ ولا شيء من الحركة الطبيعية يتحرك إلى جهات مختلفة؛ فلا شيء من حركة الانعكاس بحركة طبيعية.

و أما بطلان الحركة القسرية، فلأنّ القسر^٥ لا يحدث بسبب الملاسة؛ فإنّ الماء أكتف من الشعاع؛ ومع هذا إذا وقع على مرآة لاتصدمه المرآة مع كونه أولى بالتراّد من الشعاع اللطيف؛ إلّا أن يقال: إنّ طبيعة الشعاع تنافي الاجتماع مع

١. م: مواصلة.

٢. ب: تلك.

٣. م: - وهو محال.

٤. م: - فإنه.

٥. م: + لا يحصل و.

المرآة؛ وحينئذ يجب أن ينعكس عن المرآة التي في وجهه إلى يمين الناظر أو يساره، و يرى به الشيء المقابل؛ و الأقسام كلها باطلة فبطل المقدم.

الوجه الثامن: إنّه إذا كانت مشاهدة الأشباح بالانعكاس، فالانعكاس إمّا بسبب تراءد الملاساة أو الصلاية أو المجموع؛ لا جائز أن يكون لأجل الصلاية و إلّا لما وقع الانعكاس عن الماء؛ فبقي أن يكون الانعكاس بسبب الملاساة، فيجب أن نرى في أجزاء الخشن صوراً، إذ^١ الأجزاء الثابتة متناهية بالفعل، فيكون هناك أجزاء مساوية وضع ما يفرض من الأجزاء؛ فيكون فيها ملاساة، فيجب أن ينعكس عنها في الجسم الخشن شعاعات و تترائي فيها الأشباح و ليس كذلك. فإن قلت: إنّ أجزاء الأشعة إذا صغرت لا يمكن أن يدرك بها شيء.

قلت: كل جزء وقع على شيء فإنّه يدركه و لا يدرك ما لا يقع عليه، سواء كان كبيراً أو صغيراً، و الجزء الكبير لا مدخل له في إدراك حصة غيره مما لا يلاقيه، فالكبير و الصغّر لا اعتبار له.

و الدليل على أنّ الصغّر لا مدخل له في عدم الإدراك، أنّ الشعاع الذي يخرج من العين ينبسط على نصف كرة العالم دفعة؛ فتكون أجزاؤه في غاية الصغر و الدقة.

و بهذا يندفع قولهم: إنّ الأجزاء الصغار في الجسم الخشن منتشرة؛ فتنتشر الأجزاء الشعاعية؛ فلا يرى بها الأشباح، فإنّ كل جزء من الشعاع إنّما يدرك حصّته مما يلاقيه، و لا يدرك ما لا يلاقيه؛ و لا مدخل - كما ذكرنا - للصغّر و الكبير و الانتشار.

و مذهب أصحاب الشعاع و الانعكاس يتبيّن ضعفه بأقلّ سعي و لا يحتاج إلى هذا التطويل؛ و قد طوّل في هذا الباب صاحب الشفاء^٢ و المطارحات، و قد نقلنا

١. ن: إذا.

٢. الشفاء الطبيعيات، النفس، مقاله ٣، صص ٧٩ - ١٣١؛ المشارع، صص ١٦٩ - ١٧٤. در الشارع ٩ وجه ذكر شده است و شهرزوری با تقدیم و تأخیر و شرح و تفصیل در آنها تصرف کرده است.

عيون ما ذكرناه.

و أمّا الذي يراه المعلم الأول أرسطاطاليس^١ و أتباعه، فإنّهم يقولون: إنّ الرؤية لا تكون بخروج شعاع من العين يلاقي المبصرات، و لا بدخول شيء إلى البصر، و إنّما تكون بانطباع صورة المرئي في آلة البصر و هي الرطوبة الجليدية، لا بأن تنتقل الصورة عن الشيء إلى الرطوبة الجليدية - فإنّ الأعراض لا تنتقل - بل تحصل تلك الصورة فيها من العقل الفياض، لاستعداد يحصل بالمقابلة؛ و القوى البشرية عاجزة عن تعليل ذلك. و الرؤية^٢ لا تكون بمجرد الانطباع في الرطوبة الجليدية، و إلّا لكنا نرى الشيء الواحد شيئين لانطباعه في جليديّ العينين، و ليس كذلك؛ بل يتأدّى الشبح من الرطوبتين في العصبتين المجوفتين بواسطة الروح الذي فيهما إلى ملتقاهما الصليبي، فيحصل إبصار الشيء هناك، على ما يقولون.

و أمّا سبب رؤية الشيء الواحد شيئين، فيختلف أسبابه بحسب اختلاف المذاهب^٣:

فأصحاب الشعاع يقولون إنّ السبب فيه انكسار أوضاع الشعاع عند البصر، فيرى لذلك الشيء الواحد كشيئين متباينين.

و هذا باطل؛ فإنّ^٤ الإبصار، إن كان بمماساة أطراف الشعاعات و قد اجتمعت، فيجب أن يرى المبصر واحداً، و لا يضر انكسار الأطراف الشعاعية.

و أمّا على قاعدة أصحاب الانطباع، فيقولون: إنّ رؤية الشيء الواحد إثنين^٥ له أسباب؛

منها، انتقال الآلة المؤدّية للشبح الذي في الرطوبة الجليدية إلى ملتي العصبتين المجوفتين، فلا يتأدّى الشبحان إلى موضع واحد على الاستقامة؛ و

١. المشاع، ص ١٧٤. ٢. ب: فالرؤية.

٣. الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص ١٣٢ به بعد.

٤. م: لأن. ٥. ن، ب: إثنان.

٦. هـمان، ١٣٢.

إنما ينتهي كل واحد إلى جزء من الروح الباصر المرتب هناك، لكون الخطين المؤديين للشبحين^١ لم ينفذا نفوذاً يكونان^٢ متقاطعين عند ملتقى العصبيتين؛ فلأجل ذلك ينطبع من كل شبح خيال؛ واعتبر هذا بلمس حمصة بإصبعين ملتويتين.

ومنها^٣، أن حركة الروح توجب أن يرسم فيه الشبح قبل التقاطع^٤، فيرى بسببه شبحين؛ كما يرسم الشبح من الشمس في الماء الراكد مرة واحدة و^٥ في الماء المتموج يرتسم مراراً كثيرة^٦.

وأما السبب في رؤية الأبعد أصغر والأقرب أكبر على قاعدة انطباع الشبح، أن الأبعد ينطبع في جزء أصغر من الجليدية، والأقرب في جزء أكبر منها؛ فإننا إذا توهمنا خروج خطوط شعاعية من الجليدية إلى المبصر على هيئة مخروط مبدأ من الجليدية دائرة صغيرة على قدرها وهذه المخروط الخارجة إلى المبصر مثلثات متسعة الأسافل متضايقة الأعالي؛ فإذا كان المبصر قريباً، كانت الزوايا التي عند البصر عظيمة، فيرى المبصر^٧ كذلك؛ فكلما بعد المبصر عن البصر^٨ يستدق المخروط، فيضيق زواياه التي عند البصر؛ ويضيق لأجله دائرة المخروط الصغيرة التي عنده^٩؛ فيرى الشيء صغيراً؛ ولا يزال هكذا كلما ازداد المبصر بُعداً يزداد صغر الزوايا والدائرة، إلى أن تنمحي الصورة بالكلية عند التوغل في البعد فلا تبصر.

واعترض بعض أفاضل المتأخرين على هذا الكلام من وجهين:
الأول: إننا إذا نظرنا عند الاضطجاع إلى عمود قائم على الأرض، طوله عشرون ذراعاً على بُعد عشرين ذراعاً، ونظرنا في هذه الحالة إلى إنسان على

٢. م: + على التقاطع أي يكونان .

٤. الشفاء: قبل تقاطع المخروطين.

٦. پایان كلام بر گرفته از الشفاء.

٨. م: المبصر.

١. م: الشبحين.

٣. همان، ص ١٣٥.

٥. ب: - و.

٧. ن: للمبصر.

٩. م: عندها.

بُعد ذراعين عنّا، فإذا وضعنا بصرنا على سطح الأرض الذي صار العمود و الإنسان قائمين عليه، فإنّا لانرى ارتفاع العمود أقلّ من ارتفاع قامة الإنسان، مع أنّ الزاوية^٢ التي رأينا بها العمود نصف قائمة؛ و الزاوية التي رأينا بها الإنسان أعظم من نصف قائمة؛ لأنّه لما كان بُعد العمود عن البصر عشرين ذراعاً و الطول مثله، كان المربّع الحاصل منهما متساوي الأضلاع؛ فالخط المتوهم الخارج عن البصر إلى رأس العمود يكون قطراً للمربّع و قاسماً^٣ لتلك الزاوية القائمة إلى نصفين؛ فلا جرم رأينا نصف قائمة^٤.

و أمّا الإنسان إذا بُعد عن البصر ذراعين^٥ و كان طوله أكثر من ذلك، فإنّ المربع الحاصل منهما يكون مستطيلاً، فيكون الخط المتوهم الخارج عن البصر إلى رأس الإنسان غير قاطع لهذا المربع بنصفين؛ فلا جرم رأينا بأكثر من نصف قائمة؛ فثبت أنّه لا يلزم من صغر زاوية الإبصار أن يرى المبصر أصغر و لا من كبرها أن يرى المبصر أكبر.

الوجه الثاني: إنّنا إذا أبصرنا شيئاً على بُعد نصف ذراع، ثم تباعد عنّا خمسة أذرع، فإنّه لا يتفاوت مقدار ذلك المبصر و يتفاوت مقدار الزاوية جدّاً؛ فعلم أنّ صغر الزاوية لا يوجب أن يرى المبصر أصغر و لا كبرها يوجب أن يرى أكبر.

و اعترض أصحاب الشعاع على أصحاب الانطباع بوجوه:

الأول: إنّ العقل الصريح يمنع انطباع العظيم - كنصف كرة العالم و الجبال الشامخة و المسافات الشاسعة - في المحل الصغير، و هي الرطوبة الجليدية؛ قالوا: فإن شنعتم علينا و قلتم: كيف يخرج شعاع من الرطوبة الجليدية يتصل بنصف كرة العالم دفعة واحدة فيدركه؛ فنحن نشنّع عليكم بما هو أظهر فساداً و أشدّ شناعة؛ فنقول: إنّ خروج جسم شعاعي صغير من البصر يعظّم حجمه

١. ب: - مع. ٢. م: الرؤية.

٣. م: قطراً المربع قاسمين. ٤. م: قائمة.

٥. در «م»، جاي اين كلمه سفيد و خالي است.

بعد الخروج عن البصر - إمّا بالتخلخل أو بأمر آخر - ثم يتصل بنصف كرة العالم فيدركه، أمر ممكن في نفسه؛ وأمّا انطباع نصف كرة العالم في الرطوبة الجليدية فهو أمر محال؛ لأنّ نصف كرة العالم إذا حلّت في هذه الرطوبة فإنّما أن تبقى على العظم الأول أو لا؛ فإن بقيت لزم مساواة العظم للصغير و هو محال؛ وإن لم تبق لزم أن لا يرى عظيماً، و هو مكابرة للعقل.

الوجه الثاني: لو كان الإبصار بالانطباع، فكنا إذا أدركنا القرب والبعد الذي معناه حصول مقادير الأبعاد بين الرائي والمرئي، فكان يجب ارتسام هذه الأبعاد في البصر، و هو باطل لوجهين:

الأول: إنّ المبصر الذي مقدار طوله عنّا ألف ذراع يمتنع ارتسامه في البصر، وإلا لكان قد حصل في البصر الذي مقداره أقلّ من إصبع مقدار ألف ذراع، وذلك معلوم البطلان بالبديهة.

الثاني: لو حصل في البصر ذي الامتداد امتداد آخر عند إبصار القرب والبعد، لاجتمع في المادة الواحدة مقداران مختلفان، و هو محال.

الوجه الثالث: لو كان الإبصار بالانطباع، فالرطوبة الجليدية إن كانت غير ملوّنة، امتنع ارتسام الأشباح فيها، كما يمتنع ذلك في الهواء الخالي عن اللون؛ وإن كانت ملوّنة لزم أن لاتتأدّى الصورة الشبحية إلى ملتقى العصبيتين وإنّما ترسم في الجليدتين؛ فكان يجب أن يرى المبصر شيئين لا شيئاً واحداً.

و أيضاً، لو كان لها لون، فإن كان لون المبصر على خلاف لونها لزم أن يرى لونه ممتزجاً من لون الجليدية و لون نفسه، كما إذا أكثرنا النظر إلى الخضرة ثم نظرنا بعد ذلك إلى الجسم الأبيض فإنّا نراه على لون ممتزج منهما؛ فإنّ الجليدية لمّا تكيفت بالخضرة، فإذا نظرنا بعد ذلك إلى الأبيض امتزج اللونان؛ فهكذا يكون الحكم فيما نحن فيه.

الوجه الرابع: لو كان الإبصار بالارتسام في الرطوبة الجليدية لكان في موضع معين منها؛ فكان كل من نظر إليها يشاهد تلك الصورة الشبحية فيها من غير أن يختلف ذلك الإبصار باختلاف مقامات الناظرين؛ ولما اختلف، علمنا أنّه

لا ارتسام هناك ولا صورة شبكية بالكلية.

و أجاب^١ بعض أصحاب الانطباع عن الإشكال الأول - الذي هو أقوى إشكالاتهم - وهو أنّ هذه الأجسام العظيمة التي ذكرتموها تقبل القسمة الوهمية إلى غير النهاية؛ وكذلك الجليدية أيضاً؛ فيجوز أن يكون اشتراكهما في هذا اللازم يجوز^٢ ارتسام العظيم في الصغير.

وهو كلام فاسد؛ فإنّ الأجسام المذكورة وإن قبلت القسمة الغير المتناهية وكذلك الرطوبة الجليدية، إلّا أنّ هذه الأجسام العظيمة تنقسم إلى أجزاء لاتحصى كل واحد منها أعظم من الجليدية مراراً كثيرة فضلاً عن أجزائها؛ فكيف يرسم كل هذه الأجزاء العظيمة في الرطوبة الجليدية التي هي كالذرة؟ وهذا يناسب قولهم: إنّ الجبل يسعه [عشرة]^٣ بندقة؛ لأنّ كل واحد منها يقبل القسمة إلى غير النهاية وهذا التعليل - كما ترى - أو هن من بيت العنكبوت. وبعض المتأخرين^٤ سلّم هذا واعترف بأنّه لا يمكن أن ينطبع في الجليدية إلّا ما هو بمقدارها، إلّا أنّ النفس تستدل بعد ذلك بالمقدار المرتسم فيها أنّ الشيء الذي صورته هذا كم يكون أصل مقداره.

وهذا^٥، وإن كان أجود ممّا ذكره إلّا أنّه فاسد أيضاً؛ فإنّا إذا رأينا جبلاً مقدار ارتفاعه ألف ذراع مشاهدة، فإنّا لانرى في البصر جزءاً^٦ صغيراً، ثم نستدل به^٧ على الباقي؛ بل نرى الكل دفعة واحدة مشاهدة لا يمكن أن يُشكَّكنا فيه شكّك.

فإن قالوا بأنّ النفس تشاهد بصورة متقدرة تحصل فيها، فهم^٨ يسلّمون أنّ المقادير الجرمية لاتحصل في النفس؛ ولو أمكن حصولها في النفس بدون البصر لاستغنت عنه، وليس كذا.

١. المشارع، ص ١٧٦.

٢. نسخة ها: قشرة.

٣. همان جا.

٤. م: شيئاً.

٥. م: به.

٦. ب: فإنهم.

٧. م: نحو.

٨. همان جا.

ثم إذا كان المبصر هو القدر الذي في الجليدية فيكون ممتازاً عن الباقي بمزية الإبصار، فلا يكون الباقي مبصراً.

و أجاب بعضهم أن المادة تقبل المقدار الصغير والكبير، فيكون المقدار الصغير حاصلاً في مادة الجليدية على أنه مقدارها، والمقدار الكبير حاصلاً فيها على أنه مقدار شبح الشيء المبصر.

و هو فاسد أيضاً؛ فإن شبح المقدار العظيم إذا ارتسم في الجليدية، إن فضل على مقدارها، فالصورة الشبحية تجاوزت أطرافها الجليدية وجميع مدركات الإنسان، فلا تكون مدركة بل يكون المدرك مقدار ما انطبع في المدرك فقط؛ وإن لم تفضل الصورة الشبحية على الجليدية بل كانت مثلها فلا يرى به الجسم العظيم كما هو؛ وليس كذا، فإننا نبصر الأجسام على ما هي عليه.

و أيضاً، الرطوبة الجليدية و ما يشاكلها من المرايا التي يظهر فيها الصور، إنما ظهرت فيها لملاستها و صقاتها؛ وإذا لم تكن الصور في المرآة - على ما سيأتي و ساعدتم عليه - فلا يكون في مرآة الجليدية صورة شبحية أصلاً، فسقط جميع ما ذكرتموه.

و أما صاحب المعبر فإنه لما وقف على ما أوردنا من الشكوك على قاعدتي الشعاع و الانطباع، استصوب ذلك كله و تحيّر في كيفية الإدراك البصري بعد ذلك؛ فتفكر زماناً ثم استخرج لنفسه مذهباً في الإبصار غريباً عجيباً؛ فقال: إن الإبصار هو وصول النفس إلى المبصر، لأن الإدراك هو أن تتال ذات المدرك ذات المدرك؛ فإذا أدركت النفس الجبل فتكون قد أدركت ذاته^١.

و هو كلام مختل^٢؛ لأن إدراك ذات الجسم بالبصر، إذا كان هو بملاقاة

١. ب: و لا يكون.

٢. الشارع، ص ١٧٧؛ المعبر، ج ٢، ص ٣٢٥: «نحن إذا رجعنا أذهاننا في هذا المحصول العام و هو أن الإدراك يتم و يتحقق بقاء الذات المدركة للذات التي تدركها، وجدناها مصدقة به، مكذبة لنقيضه» و نيز از عبارات او در همان جلد، ص ٣٣٢ تا حدودی می توان این مطلب را استنباط کرد. ٣. الشارع، ص ١٧٧.

ذاته فيكون هناك مماسة و اتصال، و يلزم من ذلك محالات:

منها: أن تكون النفس جسمية، ليصح عليها مماسة جسم آخر، و البرهان دلّ على تجردها عن المادة؛ ثمّ إذا كانت النفس متصلة و مماسة للجبل فلاتكون في تلك الحال متصلة بالبدن، فيمتنع عليها في هذه الحال إدراكها للبدن و تحريكها له، لأنّه قد فارقته و اتصلت بغيره، فيصير البدن ميتاً إلى حين العود أو تكون النفس في حالة واحدة متصلة بجسمين و كائنة في موضعين.

و منها: أنّا إذا أبصرنا الشمس و القمر و باقي السيارات و الثوابت - و كانت الرؤية على زعمه باتصال النفس بها و مماستها لها - فيجب أن تعرف مقاديرها الخاصة و أبعاد ما بينها، من غير احتياج إلى برهان و تكلفات صعبة لم تحصل للحكماء إلّا في زمان طويل و أرصاد كثيرة؛ و كذلك الأفلاك كانت تعرف أجسامها و أحوالها و أعدادها و أبعاد ما بينها بالمماسة و الاتصال.

و منها: أنّ جماعة إذا أبصروا الشمس أو القمر أو شيئاً ما، فقد اتصلت نفوس الجماعة بذلك الشيء و ماسته؛ فيجب أن يتصل نفوسهم بعضها ببعض، فيدرك بعضها بعضاً و يعرف كل واحد منهم نفس الآخر، و ليس الأمر كذلك.

و منها: أنّ النفس إذا أبصرت جبلين متباينين متباعدين دفعة واحدة و اتصلت بكليهما، فهل كان لها عند ذلك الاتصال امتدادٌ بحيث تلاقي أحد الجبلين بطرف و الآخر بطرف آخر، و^١ انفصلت إلى جزءين، فلاقى كل جزء منها جبلاً، أو يكون معنى واحد أو جسم واحد في زمان واحد في موضعين متباينين، و الأقسام كلها باطلة؛ فإن لم يعن بتبديل الذات الاتصال و المماسّة و الامتزاج، فالاتحاد لا يتصور على غير هذه الوجوه و لم يبق للملاقاة معنى سوى نفس الإدراك؛ فإن أراد به ذلك فهو استعمال على سبيل المجاز.

و منها: أنّا إذا رأينا صورة لا وجود لها في الأعيان في النوم، فقد رأينا صورة مع أنّها لا ذات له في الخارج؛ فالتزم أبو البركات بأنّها صورة في النفس. و يرد عليه أنّه إذا جوّز حلول المقادير في النفس المجردة، فإذا تخيلنا

صورة جبل ثم تخيلنا بعده صورة جبل آخر أصغر من الأول مع بقاء صورة الأول، فإن حلّ الثاني حيث حلّ الأول، بحيث لا يفضل محل أحدهما على محل الآخر، فيلزم أن يكون في محل واحد مقداران، أحدهما كبير و الآخر صغير، فوقع فيما هرب عنه^١؛ وإن حلّ كل واحد منهما في محل غير محل الآخر، إمّا بأن لا يفضل عن الأول شيء، لكنه عند حلول الثاني امتدت النفس حتى يحصل فيها صورة الثاني، فالنفس تتخلخل و تتكاثف، فلها هيولى مشتركة فهي من جملة العنصریات؛ وإن فضل بمقدار ما يحل الثاني بحيث يكون كل جزء منها يختص بواحد، فالنفس لها مقدار فتكون جسماً أو حالة في جسم؛ و على كل تقدير فقد وقع هذا الفيلسوف المسكين في أفحش ممّا هرب عنه من مذهب الانطباع.

و ليس عندي ريب في أنّ الرجل إذا لم يدخل على الحكمة من أبوابها و لم يهذب نفسه بالأخلاق الشريفة و لم يكمل ذاته بأنواع الحكمة النظرية و لم يتلطف بالرياضات و المجاهدات لإدراك جوهر نفسه و ما فوقها من الروحانيين بمشاهدات و مكاشفات، ثم رام إدراك الحكمة و الأمور المهمة الصعبة، و أراد أن يتصرف فيها دون تأييد قدسي، فقد حاول إدراك ما ليس في وسعه و طاقته؛ فلا جرم يكثر غلظه و يعظم زلله و يخبط في ميدان الحكمة خبط عشواء، كما يفعله صاحب المعبر و أمثاله.

و أمّا المذهب الحق في الإبصار، فلا يكون بخروج شعاع و لا بدخوله و لا بانطباع شبح و لا باستدلال؛ و إنّما هو مقابلة المستتير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة مرآتية؛ فعند وجود هذا الشرط يقع للنفس علم إشراقي حضوري على المبصر؛ فتدركه النفس مشاهدة. و هذا لا يفهم حقّ الفهم إلّا بعد الرياضة و إدراك النفس الناطقة.

خاتمة الفصل

اعلم أنّ الصور ليست في المرأة؛ و أعني بالمرأة كل صقيل يظهر عند

مقابلته^١ الأشباح الروحانية؛ ولو كانت هذه الصورة في المرأة لوجب أن لا تختلف رؤيتها لها بحسب اختلاف مواضع نظرنا إليها؛ فإن الهيئات الثابتة في الشيء لا تختلف باختلاف نظر الناظر إليها؛ ولأنه إذا كان بين سطح المرأة وبين وجهها ذراعٌ ولمسناها بإصبعنا وجدنا بين رأس الإصبع الظاهر في المرأة وبين الوجه الظاهر فيها مسافة لا يفي بها عمق المرأة، فصور المرايا ليست فيها.

وأيضاً، هذه الصور لا يجوز أن تكون في البصر ولا حاصلة بالانعكاس عن المرأة؛ فقد أبطلنا المذهبين؛ ولا هي في الهواء؛ لأنه شفاف؛ ولو كانت في نفس المرأة لكانت في سطحها الظاهر؛ لأنه هو المصقول فكانت تكون فيه كالسواد والبياض وسائر الأعراض المحسوسة؛ وحينئذ يجب^٢ أن لا يختلف ظهورها بالمقابلة وغيره وليس كذا؛ ولا يجوز أن يكون ما تراه نفس ذلك الشيء تراه بطريق آخر، فإننا قد نرى مثال شيء أصغر من ذلك الشيء بكثير، مع تمام هيئة جميع الأعضاء مع توجهها إلى خلاف جهة ذلك الشيء؛ فالصور والأشباح الظاهرة في جميع المرايا ليست في المرايا ولا في جسم من الأجسام أصلاً. ولما كانت الجليدية مرآة فتكون نسبتها إلى المبصرات الظاهرة فيها كنسبة المرأة^٣ إلى الصور الظاهرة فيها.

١. م: مقابلتنا.

٢. ن، ب: وجب.

٣. ب: - ولا في جسم من الأجسام أصلاً. ولما كانت ... الظاهرة فيها كنسبة المرأة.

الفصل الثقافي في الحواس الباطنة^١

اعلم أنَّ القوى^٢ إمَّا أن تكون مُدرِكة وإمَّا أن تكون مُحرَّكة.
والمدرِكة إمَّا أن تكون مدرِكة للكليات وهي النفس الناطقة؛ وإمَّا
للجزئيات وهي الحواس الظاهرة وقد مضى حالها.
وأمَّا الحواس الباطنة، فإمَّا أن تكون مدرِكة فقط، أو مدرِكة ومتصرفة؛ و
المدرِكة إمَّا أن تكون مدرِكة للصور الجزئية أو للمعاني الجزئية.
فالمدرِكة للصور الجزئية المحسوسة بالحواس الظاهرة تسمى
بـ«الحس المشترك» وبال يونانية «بنطاسياً»؛ و خزانته^٣ «الخيال»، وهو الحافظ
لصور الجزئيات بعد زوالها عن الحس المشترك.
و أمَّا المدرِكة للمعاني الجزئية القائمة بالمحسوسات، ككون هذا
الشخص صديقاً و ذلك الآخر عدوًّا، وهي «الوهم» و خزانته^٤ «الحافظة» وهي
التي تحفظ المعاني الجزئية.
و أمَّا المدرِكة والمتصرفة فهي التي تتصرف في المدرِكات المخزونة في
الخزانتين اللَّتَيْنِ^٥ للحس المشترك و الوهم، بالتركيب و التحليل، فتركَّب إنساناً

١. المِشارِع، ص ١٧٩؛ ابن كُمُونَة، صص ٣٨١-٣٨٢.

٢. م: + الباطنة. ٣. م: خزانة.

٤. م: خزانة. ٥. ن: التي.

له رأسان و بحراً من زيبق؛ و هي عند استعمال العقل تسمى «مفكرة»، و عند استعمال الوهم تسمى «متخيلة»؛ فهذه قوى خمس:

القوة الأولى : الحس المشترك^١

و هي القوة المرتبة في مقدّم التجويف الأول من الدماغ؛ و هو المنبت الذي ينبت منه أعصاب الحواس الظاهرة؛ يجتمع عندها مثل جميع المحسوسات الظاهرة؛ فتدركها على سبيل المشاهدة؛ فتكون الصورة المأخوذة من خارج منطبعة فيها مادامت النسبة بينها و بين المبصر أو المسموع أو غيرهما محفوظة أو قريبة العهد؛ فإذا غاب المبصر أو غيره انمحت الصورة عنها و لم تثبت زماناً معتبراً.

و مهما كانت الصور في الحس المشترك فهي محسوسة فقط؛ و إذا انطبع فيها صورة كاذبة كما للممرورين أحسنه؛ فإذا انتقلت الصورة إلى الخيال تصير متخيلة لا محسوسة.

و احتج المشاؤون على إثبات هذه القوة بوجود:

الوجه^٢ الأول: إنّنا إذا رأينا لون العسل نحكم عليه بأنّه حلو، و الحاكم بالشيء على الشيء، كالحكم على لون العسل بأنّ موضوعه حلو، لا بد و أن يحضره المقضي به و عليه، فيكون مدركاً لكل واحد منهما، بناءً على أنّ التصديق يسبقه تصوّر الطرفين؛ فوجب إثبات قوة مدركة لمحسوسات^٣ الحواس الخمس الظاهرة؛ و هذا الحكم ليس للنفس الناطقة، لأنّها مجردة عن المادة؛ فمدركاتها يجب أن تكون مجردة عن اللواحق المادية؛ فلاندرك الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس المادية؛ فلا بد من وجود قوة أخرى جسمانية مدركة لجميع هذه المحسوسات و هي الحس المشترك.

و اعترضوا على هذه الحجة من وجهين:

٢. ب: - الوجه.

١. الشارع، ص ١٧٩.

٣. ن: المحسوسات.

الأول: كما يمكننا أن نحكم على الجزئي بجزئي، فنقول: إنَّ صاحب هذا اللون هو صاحب هذه الحلاوة؛ فيمكننا أن نحكم بالكلي على الجزئي، فنقول: إنَّ هذا الشخص إنسان؛ فلو كان الحاكم على الشيثيين لابد وأن يحضره المقضي عليه و به، لكان لنا قوة واحدة تدرك الكلي والجزئي، لكن المدرك للكلي هو النفس، فيكون المدرك لهذا الجزئي هو النفس أيضاً؛ فتكون النفس مدركة للجزئيات، وأنتم إنما اجتجتم إلى إثبات هذه القوة بناء على أنَّ النفس لاتدرك الجزئيات، فسقط دليلكم.

الوجه الثاني: لمَّ لايجوز أن يكون المدرك لجميع المحسوسات هي الحواس الظاهرة، ويكون الحاكم عليها هي المفكَّرة المتصرفة في الخزانيتين بالتحليل والتركيب، ويستغني بذلك عن الحس المشترك؟

وحاصل ما أجاب به بعض المتأخرين عن هذا السؤال، أنَّه منع أن يكون لنا قوة تدرك الكلي والجزئي، بل قال: الذي يلزم أن يكون لنا قوة تدرك صورة مطابقة للإنسان؛ وتلك القوة تدرك الصورة المطابقة لهذا الإنسان؛ وهي الصورة الموصوفة بالعوارض الكلية، فيحصل لنا من ذلك صورة مطابقة لهذا الإنسان؛ وتكون من حيث هي تلك الصورة غير مانعة من وقوع الشركة، وإن كان الواقع من تلك الصورة في الخارج شخصاً واحداً ويكون إدراكنا لهذا الإنسان على الوجه الكلي، وحينئذ لايلزم أن يكون لنا قوة تدرك الجزئي من حيث هو جزئي.

و هذا جواب ظاهر الفساد؛ لأنَّه لايجوز أن يريد بالقوة المدركة للجزئي من حيث هو كلي الحس المشترك؛ فإنَّه لايدرك الكلي بوجه ما، بل يكون مراده بتلك النفس الناطقة^٢، و يلزم من مفهوم كلامه أن لاتكون النفس مدركة للجزئيات من حيث هي جزئيات، وهو خطأ؛ فإنَّها تدرك جميع الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة والباطنة بواسطة قواها؛ فتدرك زيدا موصوفاً بجميع العوارض الغريبة الجزئية من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك، لكنَّها

تدرك الكليات بذاتها من غير افتقار إلى شيء من تلك القوى.
و الأدلة التي ذكرناها في أنه يمتنع أن ينطبع شيء في الرطوبة الجليدية
بعينه تدل على أنه يمتنع أن ينطبع في الحس المشترك شيء أو في موضع من
الدماغ.

ثم الذي يدل على نفي الحس المشترك، أننا إذا أحسسنا بالملامسات و
المذوقات و المشمومات و المسموعات و المبصرات بقواها الخاصة بها^١، ثم
أحسسنا بها مرة أخرى بالحس المشترك، فنكون قد أحسسنا بكل واحد من
هذه المحسوسات مرتين: إحداهما بالحواس الظاهرة، و الثانية بالحس
المشترك؛ و نحن نجد من أنفسنا عند إحساسنا بهذه المحسوسات أننا لانحس
بها إلا مرة واحدة؛ فنعلم بالضرورة أننا إذا رأينا شيئاً قائماً فإننا ما رأيناه في
الحالة الواحدة إلى أن غيبته عن الحس إلا مرة واحدة فقط، و ما عدا ذلك فيأباه
صريح العقل.

و أيضاً، فالحس المشترك قوة واحدة حالة في محل واحد؛ و الواحد من
غير تعدد الآلات و القوابل لا يصدر عنه إلا واحد، على ما هو مشهور من
قواعدهم؛ ثم يقولون: إن الحس المشترك يدرك جميع أنواع المحسوسات
بالحواس الظاهرة، و هو يناقض ما ذكرناه من القواعد.

الوجه الثاني^٢ من الوجوه التي أثبتوا بها الحس المشترك، قولهم: هو أننا
نرى القطرة النازلة من العلو خطأ مستقيماً؛ و النقطة الدائرة بسرعة خطأ
مستديراً، كل ذلك على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل؛ فإما أن يكون ذلك
كذلك في الخارج و هو محال؛ فإنه ليس في الخارج إلا نقطة، فالنقطة المتحركة
عند وصولها إلى مكان مقابل للبصر يرتسم فيه نقطة ثم تزول عنه بزوال
المقابلة التي إنما تحصل في أن يحيط به زمانان لاتكون حاصلة فيهما، لأن
الحركة غير قارة الذات، فلو لم يكن لنا قوة غير البصر يرتسم فيها النقطة و تبقى

٢. ب: رجلاً.

١. م: بها.

٣. المشارع، ص ١٧٩؛ ابن كمونه، ص ٢٨٣؛ شرح الإشارات، ج ٢، ص ٣٢٣.

فيها زماناً ليتصل بها باقي الارتسامات المتتالية في البصر لم يمكن أن نرى خطأ، فبقي أن يكون فينا قوة أخرى تدرك ذلك؛ و لا يجوز أن تكون هي القوة الباصرة فإنها لا تدرك إلا ما يقابله؛ ففينا قوة تدرك الأمور الجزئية مشاهدة و تسمى بالحس المشترك.

الوجه الثالث: ^١ إنَّ النائم و المُبْرِسَم و بعض المرضى يشاهدون صوراً محسوسة لا وجود لها في الخارج؛ إذ لو كانت موجودة لرآها كل سليم الحس، و ليس وجودها في بعض الحواس الظاهرة، لأنَّ جميعها معطلٌ إمَّا بالنوم أو بأمر آخر؛ فيلزم أن تكون في قوة أخرى تدركها على سبيل المشاهدة لا على سبيل التخيل، و هو الحس المشترك.

و أورد فخرالدين ^٢ على الوجه الثاني أنَّ تلك الارتسامات لم لا يجوز أن يكون اتصالها بالهواء، فيكون كل تشكّل يحصل في جزء من الهواء عند وصول النقطة إليه ينضم إليه قبل زواله تشكّل لاحق فيتصل التشكلات، فيرى لذلك خطأ؟ و الارتسام في الهواء أولى من الارتسام في الحس المشترك، لأنَّ مشاهدة ما لا وجود له في الخارج سفسطة و جهالة.

ثم قال: و لم لا يجوز أن يكون هذه الارتسامات في البصر؟ و قولهم: إنَّ البصر لا يرتسم فيه إلا صورة ما قابله ^٣، فلم يذكروا عليه برهاناً.

و أجاب عنه بعض المتأخّرين بجواب لا يستحق أن يذكر، و هو كلام من لم يفهم مباحث القوى و لا النفس و لا عرف كيفية ارتباط النفس بالقوى.

و الجواب الحق أنَّ الهواء للطفه و سرعة التيامه و افتراقه لا يحفظ الشكل بل الماء مع كونه أكثر منه لا يحفظ الشكل؛ و حفظه يحتاج إلى بيوسة ماء، و مع كون الارتسام في القوة في الهواء محال، إلا أنَّ الارتسام في الهواء أقلّ استحالة فيما إذا كان المرتسم أعظم من محل القوة؛ فقد صدق في قوله: إنَّ الارتسام في

٢. شرح الإشارات، ج ٢، ص ٣٣٢.

١. المشارع، ص ١٧٩.

٣. المشارع، ص ١٧٩؛ شرح الإشارات، همان: صورة المقابل.

الهواء أولى^١؛ وما ذكرناه أنه لايجوز أن يرتسم في الجليدية صورة أو شبح. و
إبطال مذهب الانطباع بالكلية يكفى في جواب السؤال الثاني؛ فظهر أنه لايرتسم
في الحس المشترك شيء؛ لست أقول: لا يظهر فيه شيء، فإنه من جملة مرایا
النفس الذي يظهر فيه الأمور الغريبة العجيبة.

القوة الثانية : الخيال^٢

و يسمى بـ«المصورة» و هي مرتبة في آخر التجويف الأول؛ يجتمع
عندها مثل جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس و عن الحس المشترك
أيضاً فتدركها، و هي خزانة الحس المشترك تؤدي إليه على سبيل الاستخزان،
و قد تخزن ما ليس مأخوذاً عن الحس المشترك بل عن المفكرة؛ كما إذا تصرف
في الصور التي فيها بالتحليل و التركيب، فركبت^٣ صورة منها أو فصلتها
استحفظتها في هذه الخزانة أيضاً.

و إنمّا حكمنا على الخيال أنه خزانة للحس المشترك، لأننا إذا شاهدنا زیداً
مثلاً، ثم ذهلبا عنه زماناً، فإن صورته تبقى في ذلك الزمان في الخيال، لأننا إذا
شاهدناه بعد ذلك مرة أخرى، فإننا نحكم عليه بأن هذا المشاهد هو الذي
شاهدناه قبل ذلك؛ فلو لم تكن صورته محفوظة عندنا ما أمكننا أن نحكم أن هذا
المشاهد هو الذي شاهدناه قبل ذلك.

و استدلوا على مغايرة هذه القوة الحافظة للحس المشترك بوجه:

الأول: إن صور جميع المحسوسات إذا تأدت من حواسها إلى الحس
المشترك و انطبعت فيه، كانت حينئذ مشاهدة؛ وإذا كانت في خزانة الخيال
لم تكن مشاهدة بل كانت متخيلة؛ فالحس المشترك غير الخيال.
الوجه الثاني^٤: الدال على مغايرتهما أن الحس المشترك قابل، له قوة أخذ

١. ب: - أولى.

٢. ابن كموته، ص ٢٨٣.

٣. فيتركب.

٤. شرح الإشارات، ج ٢، ص ٣٣٥، ان قول فخرالدين.

هذه الصورة^١؛ وأما الخيال، فله قوة حفظها، والقابل غير الحافظ، لوجهين: أما أولاً، فلأنَّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد^٢، فلا يكون الذي له قوة القبول بعينه هو الذي له قوة الحفظ؛ ولأنَّ الحفظ لا يحصل بما يحصل به القبول، لأنَّ الماء له قوة قبول الصورة وأخذها وليس له قوة حفظها.

الوجه الثالث^٣: إنَّا قد نستحضر صور جميع المحسوسات تارة ونذهل عنها أخرى، ثم ذلك الذهول قد يكون مع نسيان وقد لا يكون؛ فإنَّ الاستحضار لما كان عبارة عن حصول الصورة في القوتين، وكان الذهول عبارة عن حصولها في القوة الحافظة دون القابلة، والنسيان هو زوال الصورة عن القوتين جميعاً، فالذي عنده الذهول غير الذي عنده الحضور، فالحس المشترك غير الخيال.

و الكل ضعيف: أما استدلاله لكون الخيال خزانة بأننا نذهل عن الصورة زماناً و انحفاظها في ذلك الزمان بعد الغيبوبة عن الحس المشترك في الخيال، فإنَّ هذا القدر لا يدل على أنَّها كانت في الخيال محفوظة؛ ولمَّ لا يجوز أن تكون الصورة منقوشة في بعض الأفلاك و محفوظة فيها فتستفيدها النفس و تستحضرها من هناك إما بطلب أو بغير طلب، بسبب حركات فلكية و مناسبات إدراكية؟ و قد يتفق أنَّا ننسى شيئاً^٤ إما صورة خيالية أو معنى وهمياً يكون في الحافظة على زعمهم، ثم إنَّا نجتهد كثيراً في ذكره فلا نذكره، ثم إنَّا نظفر به بغتة و نذكره و نستحضره؛ فلو كان في بعض القوى البدنية لم يجز أن يغيب عن النفس المدبَّرة للبدن و جميع ما فيه؛ وكيف يغيب عن الخازن النوراني شيء و ضعه في خزانته و ليس بينه و بينه حجاب و لا مانع جسماني؛ فإنَّه مجرد عن المادة مُشرف^٥ على البدن و على ما فيه من الخزائن و الذخائر في الأحوال. فالتذكر لا بد و أن يكون من عالم الأفلاك.

٢. ن: واحد.

١. م: الصور.

٣. حمان، ص ٣٣٨، از قول فخرالدين.

٤. م: يتفق إزاء شيء بشيء.

٥. ن: مشرق.

و لو كان في الخيال صور منطبعة لكانت حاضرة و أدركتها النفس، و نحن لانجد في أنفسنا عند غيبة زيد و ذهولنا عنه شيئاً مدركاً له، فإذا أحسنا بشيء يناسبه أو تفكرنا فيه بسبب من الأسباب ينتقل فكرنا إلى زيد، فتستفيد النفس ذلك من عالم الأفلاك.

و بما ذكرنا من امتناع انطباع^١ العظيم في الصغير، يمتنع أن ينطبع في الخيال شيء؛ فإننا قد نتخيل الأفلاك العظيمة و ما فيها من الكواكب الكثيرة و الجبال الشامخة و البحار الهائلة و غير ذلك من المسافات الواسعة^٢، فكيف ينطبع جميع ذلك في الخيال الذي يكون بقدر إصبع؟ ما هذا إلا عجب! و إنى لأتعب من المعلم الأول و أصحابه مع ما آتاهم الله من الذكاء و الفطنة و الفضيلة التامة و استخراج الأمور اللطيفة و المسائل العويصة المشكلة، كيف غفلوا عن هذا و أمثاله! و ما لذلك سبب إلا ترك السلوك و التجرد و الرياضة و اشتغالهم بملاذ الدنيا؛ فالقوم كانوا من رؤساء العالم و أشرف الناس و أفضل الخلق.

و بهذا يندفع استدلالهم على التباين بين الحس المشترك و الخيال في الوجه الأول و الثالث^٣.

و قولهم في الوجه الثاني: إن القابل غير الحافظ، فنقول لهم: الذي حفظ شيئاً إن كان قابلاً، فقد خالفتم ما قلموه: إن القوة الواحدة لا يصدر عنها أثران؛ و حينئذ لا يصح قولكم إن الحفظ يحصل بما لا يحصل به القبول. و إن لم يكن الحافظ قابلاً، فهو محال، لأن الحافظ إذا لم يقبل تلك الصورة كيف يمكن أن يحفظها؛ فإن الحفظ فرع القبول؛ فمهما لم يقبل الشيء فإنه لا يتصور أن يحفظه.

ثم الذي يدل على أنه لا ينطبع في هذه الخزانة شيء، أنه لو جاز أن ينطبع فيها الصور^٤ الكثيرة المختلفة مع صغرها، يلزم أن تقع النقوش^٥ التي لها

٢. ن، ب: الشاسعة.

٤. ب: الصورة.

١. ب: انطباع.

٣. ب: و الثالث.

بعضها على بعض و يختلط البعض ببعض و يخل جميع تلك الصور، فلا يمكننا بعد ذلك تخيل شيء منها و لا استحضاره؛ و كذلك الحكم بالحواس المشتركة.

و إن رجعت عن مذهبكم و قلتم: ما ارتسم فيها صورة شيء بالكلية، فهو المطلوب.

و أيضاً، إذا كان الإدراك عندهم هو حصول صورة المدرك في المدرك، فإذا كانت الصور منطبعة في هذه القوة تكون لا محالة حاصلة فيها و المدرك هو القوة الحادثة في محل هذه الصور فتكون الصور دائماً حاصلة لها، فيلزم أن تدركها دائماً و ليس كذلك؛ فعلمنا أنه ليس هناك ارتسام صورة.

و قولهم: إن محل الحس المشترك و الخيال هو البطن الأول من الدماغ، إلا أن الحس المشترك في مقدّمه و الخيال في مؤخره؛ و يلزم من ذلك أنه إذا اختلف أحد الفعلين باختلال محله أنه لا يخلط الآخر و ليس كذا؛ فإنهم يقولون: متى اختلف أحد الفعلين اختلف الآخر، و حينئذ لا يمكن الاستدلال بتغاير القوتين، لتغاير محليهما.

القوة الثالثة : الوهمية^٤

و هي القوة التي يدرك بها الحيوان المعاني الجزئية الغير المحسوسة بالحواس الظاهرة التي لم يتأد^٥ إليها من الحواس، كإدراك الشاة معنى في الذئب موجباً للهروب و هي العداوة، و إدراك زيد معنى في عمرو موجباً للطلب و هي المحبة و الصداقة و الموافقة و أمثالها من المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات.

و إذا لم تكن للحواس الظاهرة و لا للحس المشترك و الخيال قوة إدراكها،

٥. م: النفوس.

٦. المشارع، ص ١٨٠؛ شرح الإشارات، ج ٢، ص ٣٤١؛ ابن كموته، ص ٢٨٢.

٧. ن: لم يتأذى.

فلا بد من إثبات قوة أخرى غيرها تدركها وهي «القوة الوهمية».
و أيضاً، كون هذه المعاني المدركة بالقوة الوهمية لم يتأدّ إليها من
الحواس الظاهرة، فهو دليل على مغايرتها للحس المشترك والخيال.
و كون القوة الوهمية موجودة في الحيوانات العُجم يدل على مغايرتها
للنفس^١ الناطقة على ما يقولون.

و وجه آخر في مغايرتها للنفس، أنّها ربما خُوف من شيء لا ينبغي أن
يخاف منه، كالثبات عند الموتى؛ والنفس الناطقة تؤمنه من ذلك الخوف، و نعلم
بالضرورة أنّ الذي يؤمن غير الذي خُوف.

و ذكر بعضهم^٢ أنّا إذا حكمنا على هذا الشخص المحسوس بكونه عدوّاً،
و المدرك للعداوة و الحاكم بها هي القوة الوهمية و هي موجودة في الشخص^٣،
فتكون القوة الوهمية الحاكمة مدركة لمعنى العداوة و مدركة للشخص أيضاً،
لأنّ الحاكم بشيء على شيء يجب أن يكون مدركاً لكل واحد منهما، فيكون
المدرك للمعاني هو المدرك للصور، فالوهم و الخيال قوة واحدة؛ و هذا قريب و
سيأتي تتمته^٤.

القوة الرابعة : المتخيلة^٥

و هي المدركة و المتصرفة. و هي قوة من شأنها التركيب و التفصيل؛
فتركّب الصور و المعاني التي في الخيال و الحافظة بعضها ببعض؛ فتجمع بين
المختلفات المتباينة و تفرّق بين المتناسبات المجتمعة و تمثل أموراً لا توجد في
الخارج.

و مثال تركيبها الصور الخيالية بعضها ببعض أن تركّب إنساناً له ألف

١. ن، ب: النفس.

٢. مقصود ابن كمونه است در شرح التلويحات، ٤٨٥.

٣. ب: التشخيص.

٤. م: + إن شاء الله تعالى.

٥. المشرع، ص ١٨٠.

رأس أو له جناحان يطير بهما في الهواء، و جبل من ياقوت، و بحر من زبيق و أمثال ذلك.

و مثال تركيبها الصور الخيالية بالمعاني الوهمية، كحكمنا أن هذا الشخص صديق و الآخر عدو.

و مثال تفصيلها، كما نفرض صورة إنسان بلا رأس و لا رجلين أو نفرضه عارياً عن المعاني الوهمية، كالصداقة و غيرها.

و هذه القوة هي التي تسمى عند استعمال الوهم «متخيلة»، و عند استعمال العقل «مفكرة».

و من طبيعة هذه القوة الحركة دائماً لاتسكن نوماً و لا يقظة، و بها يقتنع الحد الأوسط و تحاكي المدركات و الهيات المزاجية؛ مثال محاكاة الإدراكات أن تدرك السلطان نوماً أو يقظة فتحاكيه بالشمس، أو الوزير فتحاكيه بالقمر، أو العدو فتحاكيه بالحية؛ إلى غير ذلك. و مثال محاكاتها للهيات المزاجية كما إذا غلب على مزاج الدماغ الحرارة رأى النيران^١ في النوم؛ و ان غلب البرد رأى المياه و الثلج.

و الأطباء يستدلون بهذه المنامات على تغير المزاج^٢ و تنقله، و على أحوال الأخلاط، و هي متفتنة^٣ الانتقالات فتنتقل من الضد إلى الضد و من الشبيه إلى المناسب إلى مثله، و قد تنتقل من الضد إلى الشبيه و بالعكس.

و يرد على^٤ هذا أن القوة المتخيلة المتصرفة في الصور و المعاني الجزئيتين، إن كانت مدركة لهما فقد صدر عن القوة الواحدة إدراك و تصرف و أنتم لاتقولون به؛ و إن لم تكن مدركة - كما هو مذهب بعضهم - فمن لا إدراك له و لا شعور له بشيء كيف يمكنه أن يتصرف فيه بالتركيب و التحليل؟

ثم إذا تصرف و فعلت من غير إدراك ففعلها إن كان طبيعياً محضاً

١. م: الشراب.

٢. ب: - الدماغ الحرارة رأى النيران ... و الأطباء يستدلون بهذه المنامات على تغير المزاج.

٣. م: متغيرة.

٤. م: + أن.

فلا يكون على جهات مختلفة، كتفصيل أمر و تركيبه؛ وإن كان إرادياً و كانت الإرادة لها فكيف أرادت و لا إدراك لها؟ وإن كانت لغيرها فذلك الغير لا يجوز أن يكون ذا إرادة كلية، كالعقل؛ فإنه لا يتمكّن بها من التركيب و التفصيل الجزئي، فيحتاج إلى تصور تركيب و تفصيل جزئي خاص و تصور الأحكام الخاصة ليتعين إرادة جزئية خاصة؛ فذلك الغير إذا كان جامعاً للتصورات الخاصة الجزئية و الأحكام الخاصة، فيكون له الجمع و التفصيل بذاته، فلا يحتاج معه إلى إثبات المتخيلة التي ما دلّ عليها إلّا التفصيل و التركيب الذي أثبتناه لغيرها. و محل القوة الوهمية و المتخيلة هو التجويف الأوسط من الدماغ.

و لمذع أن يدعي أنّ الوهم هو المتخيلة؛ فهما قوة واحدة تحكم و تركّب و تفصل؛ و استدلالهم على تباير القوى إمّا باختلال بعضها مع بقاء بعض و إمّا بتعدد الأفاعيل؛ فإن كان الأول فلا يمكنهم دعوى بقاء المتخيلة سليمة من غير أن يكون هناك حاكم وهمي في الجزئيات. فإنّهما لما كانا في البطن الأوسط من الدماغ و كنّا عرفنا اختلال القوى باختلال مواضعها، فلا يمكن أن يختل أحدهما مع بقاء الآخر؛ و إذا لم يختل أحدهما مع بقاء الآخر، فلا يتم استدلالهم على التباير.

و إن كان الثاني فلا يمكنهم أن يستدلّوا بتعدد القوى لتعدد الأفاعيل؛ فإنّ القوة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أفعال باعتبارات؛ فإنّ القوة البدنية لما كان لها تركيب مع المواد و الأعضاء و بحسب تصرفات النفس و غيرها من القوى و الاستعدادات التي في البدن يحصل عنها أحكام كثيرة و أفعال متعددة، و القوة الواحدة التي لا يصح أن يصدر عنها أفعال متعددة، إنّما هو في المجرّد عن المادة بالكلية لا في الأمور ذوات العلائق؛ فإنّ النفس مع كونها واحدة أثبتوا لها قوتين مختلفتين^١؛ إحدیهما نظرية و الأخرى عملية.

و الحس المشترك مع كونه قوة واحدة يدرك جميع المحسوسات الظاهرة التي لا يمكن إدراكها إلّا بحواس خمسة؛ فلمّ لا يجوز مثله في المتخيلة،

١. م. كانت.

٢. م. قوتان مختلفتان.

مع كون الأحكام الوهمية غير مخالفة لأفعال المتخيلة؟
ثم المتخيلة، إنما تتمكّن من الأحكام عند النظر في الصور المخزونة في
الخيال؛ فلا يتصور أن يختلّ الخيال أو موضعه مع سلامة المتخيلة وبقائها على
أفعالها.

فالحق الذي يلزم من هذا أن يكون الوهم و المتخيلة و الخيال، ثلاثتها،
قوة واحدة و شيء واحد يعبر عنها بهذه العبارات الثلاثة مع كونها في نفس
الأمر حقيقة واحدة؛ و هذه القوة غير النفس الناطقة.

و برهانه أن القوة العقلية إذا عازمت على التثبت على شيء، كالانفراد مع
ميّت، نجد في أبداننا ما ينفر عن ذلك و يهرب، فنعلم بالضرورة أن الذي يجتهد
في التثبت غير الذي يجتهد في الهرب؛ و نعلم أيضاً أن الذي يقبل بعض الأشياء
الحقة - كوجود موجود لاجهة له و لا هو في داخل العالم و لا خارجه - غير الذي
ينكر ذلك؛ و إذا كان في أبداننا ما أحكامه يخالف أحكام نفوسنا فهو غير
نفوسنا، فهي لقوة لزمّت عن النفس الناطقة منطبعة في الدماغ؛ فتكون لذلك
ظلمانية تنكر الأنوار المجردة و لا تعترف إلا بالمحسوسات و متعلقاتها، و قد
تنكر نفسها أحياناً و تساعد في المقدمات المنتجة، فإذا وصلت إلى النتيجة
نكصت على عقبها فأنكرت موجب ما قد سلّمت.

القوة الخامسة : الحافظة^١

و تسمى الذاكرة أيضاً؛ و هو قوة مرتّبة في التجويف الآخر من الدماغ،
من شأنها أن تحفظ أحكام الوهم من المعاني الجزئية التي في المحسوسات و
جميع تصرفات المتخيلة؛ و هي خزانة للوهم، كما كان الخيال خزانة للحس
المشترك.

و هذه القوة الحافظة سريعة الطاعة للقوة الناطقة في التذكير و يتأتّى

للروية بسببها أن تستخرج عن أمور معهودة أموراً منسية^١ كانت مصاحبة لها.

و هل القوة الحافظة بعينها هي المتذكّرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ أو هي غيرها؟

فذكر بعض المتأخرين^٢ أنّه يجب أن يتغاير، لتغاير^٣ مفهومي الحفظ للمعاني الوهمية و استرجاعها بعد زوالها، لكون الحفظ إمساكاً^٤ و التذكير استرجاعاً^٥، و هو فعل؛ فعلى هذا تكون القوى ستة، لانتساب كل فعل إلى قوة. و ذكر الشيخ في الشفاء^٦ ما يدلّ على كونهما واحدة، إلّا أنّها تسمى حافظة باعتبار و متذكّرة باعتبار آخر؛ فقال: إنّ الحافظة تسمى متذكّرة، إلّا أنّها إنّما تكون حافظة لصيانتها ما فيها من المعاني الجزئية؛ و تكون متذكّرة باعتبار سرعة استعادها لاستثبات^٧ تلك المعاني و استعادتها^٨ عند فقدها.

و ذكر أيضاً في آخر الفصل الأول من المقالة الرابعة من كتاب النفس^٩ بهذه العبارة: «و يشبه أن تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكّرة و المتخيّلة و المتذكّرة؛ و هي بعينها الحاكمة؛ فتكون بذاتها حاكمة و بحركاتها و أفعالها متخيّلة و متذكّرة؛ فتكون متخيّلة بما تعمل في الصور و المعاني، و متذكّرة بما ينتهي إليه عملها؛ و أمّا الحافظة فهي قوة خزانتها، و يشبه أن يكون التذكر الواقع بالقصد معنى للإنسان وحده».

و هذا كلام صريح في أنّ الوهم و المتخيّلة و المفكّرة و المتذكّرة كلها قوة واحدة؛ لكنّها بحسب اعتبارات أخرى [يعتبر^{١٠}] عنها بهذه العبارات

١. م: منتسبة.

٢. يعنى خواجه نصيرالدين طوسي، در شرح الإشارات، ج ٢، ص ٣٤٧.

٣. ن: يتغاير التغاير.

٤. ن: ب: استرجاع.

٥. الشفاء، الطبيعيات، النفس، مقاله ٤، فصل ١، ص ١٤٩.

٦. ن: ب: استقاداتها.

٧. م: لاستياب.

٨. ن: ب: يستعيد.

٩. همان، ص ١٥٠.

١٠. نسخة ها: يعتبر؛ تصحيح قياسي.

المختلفة؛ وهو موافق لما ذكرناه من قبل أنَّ المجموع قوة واحدة، وكنا قد ذكرنا من أنه لو كان في خزانة الحفظ شيء مخزون لما غاب عن النور المدبر بعد السعي البالغ في طلبه؛ وأنَّ الذُّكر إنما هو من مواقع سلطان الأنوار الفلكية التي لا ينسي شيئاً ولا يغيب عنها شيء؛ بلى يجوز أن يكون في البطن المؤخر قوة ما واستعداد ما للذكر من العالم الفلكي، تستفيد النفس الناطقة المنسي منه بواسطة هذا الاستعداد.

وقول بعض المتأخرين^١: أنَّ مراد الشيخ من قوله: إنَّ هذه القوى واحدة، أنَّ المبدأ الذي ينسب إليه التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم؛ كما أنَّ مبدأ الجميع في الإنسان هو الناطقة؛ ليس بسديد، فإنَّه ليس في كلام الشيخ ما يدل على ذلك، بل كلامه كالصريح في أنَّها واحدة.

و أما استدلاله^٢ على التغاير بقوله إنَّ الشيخ قال متصلاً بالكلام الذي نقلناه عنه قبله: «و هذه القوة المركبة بين الصورة والصورة، وبين الصورة والمعنى، وبين المعنى والمعنى، هي كأنَّها القوة الوهمية بالموضوع لا من حيث تحكم بل من حيث تعمل لتصل إلى الحكم، وقد جُعِلَ مكانها وسط الدماغ، ليكون لها اتصال بخزانتى المعنى والصورة»؛ قال: «و هذا يدل على أنَّ حامل القوتين عضو واحد؛ ومن مذهب أنَّ القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا يصدر عنها فعلان مختلفان؛ فيحتاج إلى وجود قوتين مختلفتين».

وأقول: قد ذكرنا أنَّ القوة الواحدة يجوز أن يصدر عنها فعلان وأكثر بحسب تعدد الآلات والقوابل وتصرفات من النفس؛ وهذه القوى إذا جعلناها واحدة فتكون أفعالها متكررة بحسب المحال البدنية.

و البطون الثلاثة الدماغية وإن كان محلها الخاص بها هو البطن الأوسط وأنت فقد جَوِّزْتَ ذلك، لأنَّ المتخيلة على مذهبك حالة في البطن الأوسط ومع ذلك فهي تنتظر في خزانة الخيال والحافظة وتركَّب وتفصَّل منهما.

١. مقصود خواجه نصيرالدين طوسي است در شرح الإشارات، ج ٢، ص ٣٢٨.

٢. يعنى خواجه طوسي، همان، ص ٣٢٨.

ثم الشيخ لم يجزم أن الموضوع الذي للقوتين إذا كان واحداً و اختلفت الأفعال، يجب أن تختلف القوى؛ بل قال: و كأنَّ المركَّبة هي القوة الوهمية؛ ثم إنَّه^١ أضرب عن هذا الكلام الذي أورده على سبيل الشك لا على سبيل اليقين و الجزم و ذكر ما هو أقرب إلى الصواب من ذلك و إن لم يكن على سبيل القطع؛ فقال: «و يشبه أن يكون» إلى آخر الفصل المنقول عنه و ختم به الفصل، و ذلك هو الكلام الدالَّ على أنَّ القوى الثلاثة قوة واحدة؛ فاندفع ما ذكره هذا الرجل الفاضل.

فهذه هي القوى الخمس الباطنة على مذهب القوم: قوتان للتصور الجزئي - مبدأ و خازن - و هما الحس المشترك و الخيال؛ و قوتان للتصديق الجزئي كذلك و هما الوهم و الحافظة؛ و قوة أخرى للإدراك و التصرف و هي المتخيلة^٢. و على مذهب أهل الحق من المتألهين كلها يرجع إلى قوة واحدة و بحسب اختلاف الأفعال و الآلات يسمَّى باسم آخر.

و أمَّا عند الأطباء، فالقوى ثلاثة: الخيال و آله^٣ البطن المقدم من الدماغ، و الفكر و آله البطن الأوسط منه عند الدودة، و الذكر و آله^٤ البطن الأخير منه. و الأطباء و الحكماء من أهل البحث مقصرون^٥ في بحوث القوى؛ و الذي بلغ الغاية القصوى في التحقيق هم المتألهون منهم.

و لكل واحد من هذه الآلات روح يختص به^٦، و هو جرم حار لطيف حادث من لطافة الأخلاط على النسبة المحدودة المخصوصة؛ و يتولد في التجويف

١. ب: إن.

٢. التلويحات و شرح ابن كموه بر آن، ص ٤٨٦.

٣. ن: إليه (در هر سه مورد). ٤. ن: و ذكروا.

٥. ب: - فالقوى ثلاثة: الخيال و آله البطن ... الأوسط منه عند الدودة، و الذكر و آله.

٦. مقصرون: هم مَن شُود از باب افعال باشد و هم از باب تفعليل؛ و به معنای ضد إطالة سخن و ضد تطويل سخن است.

٧. التلويحات و شرح ابن كموه بر آن، ص ٤٨٧.

الأيسر من القلب و هو يضرب^١ إلى شبه الأجسام السماوية لنوريته؛ ولذلك تهش النفس إذا أبصرت النور و تستوحش من الظلمة؛ لأنَّ النور مناسب لمركبها فيقوى به مركبها و الظلمة مضادة له؛ و هو حامل جميع القوى المدركة و المحركة.

و الروح المتولد في القلب يسمى «روحاً حيوانياً»؛ و السائر منه إلى الكبد يسمى «روحاً طبيعياً» و به يتم الأفعال النباتية من التغذية و النمو و التوليد؛ و الصاعد منه إلى الدماغ يعتدل بتردده في تجاويفه لبرودة الدماغ؛ و مكتسب^٢ السلطان النوري يسمى «روحاً نفسانياً»؛ فيفيض إلى جميع الأعضاء المدركة و المحركة منبثاً في جميع أجزاء البدن؛ و به يحصل الحس و الحركة للحيوان؛ و حينئذ يستعد لقبول القوى من واهب الصور.

و هذا الروح ليس مزاجه متشابه الحال متفقاً في الكل، و إلّا لزم اتفاق القوى و الآثار و ليس كذا؛ بل لكل جزء من الدماغ و البدن مزاج خاص يخالف مزاج الروح الآخر.

و الذي يدل على أنَّ المتعلق الأول للنفس هو الروح أنَّه إذا انسدت مجاري البدن و انقطع بذلك سريانه^٣ فيه ينقطع عنه الحس و الحركة الإرادية و آثار الحياة بالكلية؛ و إذا زال الانسداد و جرى الروح في الأعضاء على المجرى الطبيعي عادت الحياة و آثارها؛ و كذا إذا شددنا العضو شداً منيعاً بحيث يمنع نفوذ الروح إلى العضو، بطل عنه الحياة و توابعها.

و هذا الروح لطيف جداً و لذلك يسري في شبك الأعصاب و العظام. و إذا تعلقت النفس أولاً بالروح، تعلقت بسببه^٤ بالقلب ثم بالدماغ و الكبد ثم بسائر الأعضاء.

و بعضهم قال^٥: إنَّ الروح هو الهواء؛ و ليس ذلك بصواب؛ فإنَّ الروح يزيد

٢. ن: يكتسب.

٣. ن، ب: نسبه.

١. م: يقرب.

٣. م: سريانه.

٥. همان جا.

بتناول الغذاء و ينقص عند نقصانه و ليس كذلك الهواء؛ بل الهواء يصحب الروح في العروق و المنافذ لتعديله و نقص^١ فضيلته الدخانية فقط، لأنَّه نفس الروح. و العضو الرئيس على الإطلاق إنّما هو القلب، و يليه في الرئاسة الدماغ ثم الكبد؛ فهذه الثلاثة هم رؤساء البدن.

و زعم جالينوس^٢ أنّ المبدأ للروح إنّما هو الدماغ، و لو كان كذلك كان الدماغ كثير الحرارة؛ لأنَّ الروح الحار الرطب الذي يكون فيه يسخّنه و يطلّقه فلم يكن مزاجه بارداً رطباً على ما هو موجود في الواقع، و كان يشتعل ناراً عند انضمام التسخين الحاصل من أفعال القوى و حركات الأفكار؛ بل الصانع تعالى -لكمال عنايته و تمام حكمته - خلق مزاجه بارداً رطباً ليعتدل الروح الحيواني الصاعد إليه من القلب بتردّده في تجاويه، و لنلا يشتعل عند الأفكار فيحترق.

إفي القوى المحرّكة و أحوالها^٣

و أمّا المحرّكة الحيوانية فتتقسم إلى قسمين: إلى محرّكة على أنّها باعثة، و إلى محرّكة على أنّها فاعلة:

أما المحرّكة على أنّها الباعثة، فهي القوة الشوقية، و ذلك أنّ الحيوان إذا لم يشق إلى شيء يدركه - إمّا بالعقل أو بالتخيل أو بالحس - لم ينبعث إلى طلبه بالحركة الإرادية.

و ليس الشوق نفس الإدراك فإنّما قد ندرك أشياء كثيرة و لانجد في أنفسنا شوقاً إلى طلبها، كتخيل الطعام عند الشبع، و اللذات المستكرهة عند حسن الأخلاق.

و ليس الشوق بشيء من القوى المدركة، فإنّنه ليس لها إلّا الحكم و الإدراك. و ليس كل من أدرك أو أحسّ يجب أن يشق إلى ذلك الشيء؛ فإنّ

١. نسخه ها: نقص؛ ابن كمونه: نقص. ٢. همان، ص ٢٨٩.

٣. مصحح، عنوان را از المشاعر، ص ١٨٢ و تحت عنوان: «فصل و أمّا القوى المحرّكة» و الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص ١٧٢ برگرفته است.

جماعة من الناس أو الحيوان قد يتفقون في إدراك شيء و يختلفون في الشوق إليه.

و الشوق قد يختلف في الحيوان:
فمنه ما يكون ضعيفاً.

و منه ما يقوى حتى يوجب الإجماع؛ و ليس الإجماع نفس الشوق، فإنّ الشوق قد يشتد إلى شيء و لا يجمع إلى الحركة إليه، كما أنّ التخيّل يقوى في بعضهم في شيء من غير أن يشترك إلى ما يخله؛ فإذا حصل الإجماع أطاعت القوى المحركة المشنجة للعُضَل والمرسلة لها.

و ليست هذه القوى المحركة نفس الإجماع أو الشوق؛ لأنّ الحيوان قد يُمنع عن الحركة؛ و لا يمكن أن يُمنع من شدة الشوق و لا من الإجماع. و الإجماع هو العزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل و الترك، و يسمى بـ«الإرادة» و «الكراهة».

و القوة الشوقية تنقسم إلى قسمين:

إلى شهوانية و هي الحاملة على طلب ما يلائم من اللذيق أو النافع.

و إلى غضبية و هي الحاملة على طلب الغلبة و دفع ما لا يلائم.

و قد يكون في الحيوانات حركات إلى غير شهوة^١، كحركة الولادة إلى ولدها و الأليف إلى أليفه و اشتياق الطيور إلى الانقلاب^٢ عن الأقفاص؛ فهذا و أمثاله و إن لم يكن شهوة للقوة الشهوانية، فهو اشتياق إلى شهوة القوة الخيالية، كما نشترك و نتحرك لأجل الجميل من المعقولات.

و أمّا المحركة على أنّها الفاعلة^٣، فهي القوة التي تنبث^٤ في الأعصاب و العضلات، من شأنها أن تشنّج العضلات لجذب الأوتار و الرباطات أو إرخائها و تمديدتها.

فلكل حركة إرادية مبدأ قوة في كل عضو يخصّها يوجد في العضل

١. الشفاء، همان، ص ١٧٣.

٢. ن: الانفلات.

٣. المشرح، ص ١٨٢.

٤. نسخه ها: تنبعت؛ تصحيح قياسي.

المختصة بتلك الحركة؛ فتكون القوى المحركة في البدن خمسمائة و سبعة^١ و عشرين مبدءاً بعدد^٢ العضلات.

و جميع القوى المدركة و المحركة إنما تكون موجودة في الحيوان الكامل؛ فقد يتعزى بعض الحيوانات الضعيفة عن بعضها.

و جميع هذه القوى المذكورة جسمانية، لأن أفعالها لا تنتم إلا بالأجسام، لاختلافها بحسب اختلاف الأجسام؛ و كل ما لا يتم فعلها إلا بالأجسام و يختلف بحسب اختلاف الأجسام فهي قوة جسمانية؛ ينتج أن القوى المذكورة جسمانية^٣.

أما بيان أن هذه القوى لا تنتم أفعالها إلا بالأجسام و تختلف تلك الأفعال بحسب اختلاف الأجسام، فידل عليه وجوه:

الأول: إن الآفات الداخلة على الأفعال الصادرة عن القوى تكون على ثلاثة أضرب: التشوش و النقصان و البطلان؛ فحصول التشوش يكون بسبب الحرارة، و النقصان و البطلان بسبب البرد. و هذه القوى يحصل فيها جميع هذه الوجوه الثلاثة؛ فالبصر إذا لم ير الشيء على ما هو عليه يكون لتشوش عرض له؛ و إن رآه ضعيفاً فهو لنقصان؛ أو لم يره بالكلية فهو لبطلان؛ و كذلك حكم سائر الحواس الظاهرة و الباطنة.

فعلم أن هذه القوى لا تنتم أفعالها إلا بالأجسام؛ فإذا تغيرت الأجسام عن الأمزجة الموافقة للأفعال اختلت الأفعال أيضاً^٤ تبعاً لها؛ إما بالتشوش أو بالنقصان أو بالبطلان على ما ذكرنا.

الوجه الثاني: إن هذه القوى لا يدرك كل واحد منها آلتها المخصوصة؛ لأن القوة الباصرة لا تدرك العين؛ و لا الشامة تدرك الأنف؛ و كذا الباقي. و لا تدرك هذه القوى إدراكها؛ لأن القوة الباصرة لا ترى كونها رائية و لا تدرك

١. ب. - و سبعة. ٢. م. تعدد.

٣. م. - ينتج أن القوى المذكورة جسمانية.

٤. م. - أيضاً.

نفسها أيضاً، وإذا امتنع إدراكها لذاتها وإدراكها^١ لآلتها، لأنّه لا يتوسط بينها وبين آلتها شيء من الآلات، فتكون جسمانية تحتاج في أفعالها إلى الأجسام.

الوجه الثالث: إنّ هذه القوى لا تدرك الضعيف بعد القوي، فلا تنظر السراج عند النظر إلى الشمس؛ ولا تسمع صوت البعوضة عند سماع الرعد؛ ولا تحس بالحرارة^٢ الضعيفة عند الإحساس بالحرارة القوية.

والعلة فيه أنّ الإحساس انفعال وتأثير عن المحسوس؛ وإذا قوي الإحساس قوي الانفعال فيثبت الأثر؛ وإذا ثبت الأثر القوي لا ينتفش^٣ الأثر الضعيف معه.

الوجه الرابع: إنّ بعد الأربعين يأخذ البدن في الضعف ويتبعه هذه القوى في ذلك؛ فلمّا كان ضعف البدن مستلزماً لضعف هذه القوى، دلّ على أنّ هذه القوى جسمانية.

وأنت فقد عرفت أحوال هذه القوى وأنّه ليس في الدماغ إلا قوة واحدة، والباقي استعدادات للإدراك^٤ والتصرف؛ وأنّ الموصوف بجميع القوى المدركة والمحركة إنّما هو جوهر النفس الناطقة وهو حسّ جميع القوى البدنية.

و يجوز أن يكون المدرك والمتصرف في الكل هو جوهر النفس. واختلاف أفعاله وإدراكاته عند اختلاف الأجسام لا يدل على أنّ المدرك جسماني، لجواز أن تكون هذه الأجسام آلات للنفس في هذه الأفعال بسبب استعدادات موجودة فيها؛ فإذا اختلفت الأجسام اختلفت الأفعال لذلك.

و إدراكها لكل واحد من أنواع المحسوسات الظاهرة والباطنة يكون مشروطاً بوجود آلة وحصول استعداد فيه وسلامته من الموانع؛ فتدرك النفس بالقوة الباصرة الأضواء والألوان ولا تدرك بالقوة الباصرة غير ذلك؛ وكذلك الحال في باقي القوى.

ثم استدّلوا على أنّ القوة المحركة جسمانية، لأنّ تحريكها لا يمكن أن

٢. ب: الحرارة.

١. نسخه ها: + و.

٤. م: الإدراك.

٣. م: لا ينتفش.

يكون إلّا مع حركة الآلات الجسمانية وهي الأعصاب والعَضَل والأوتار والرباطات؛ وكل ما لا يمكن تحريكها إلّا مع الآلات الجسمانية فهي جسمانية؛ فالقوى المحرّكة جسمانية.

ولقائل أن يقول: لمّ لا يجوز أن يكون المحرّك للبدن ولجميع أجزائه هو جوهر النفس ويكون ذلك التحريك موقوفاً على توسط هذه الآلات الجسمانية وحصول استعدادات خاصة فيها؟ وإنّ سمّيت هذا الاستعداد قوةً فمسلّمٌ ولكن لا يكون محرّكاً وفاعلاً للحركة بل يكون حصوله شرطاً يعدّ النفس لتحريك كل واحد من الأعضاء؛ ويكون الفاعل المطلق للحركة ولغيره هو جوهر النفس، فإنّي أعلم بالضرورة أنّي أنا الذي تحرّكتُ وأبصرتُ وسمعتُ ودُقتُ ولمستُ وتخيلتُ وتفكرتُ واشتهيتُ وعضبتُ لا غير؛ ولو كان لي مشارك في إدراك هذه الأشياء من هذه القوى، لكان للنفس شعور بذلك الإدراك المغاير لإدراكها؛ ونحن لانجد عند إبصارنا لزيد في أنفسنا إلّا أنّنا أدركناه عند مقابله للبصر؛^١ ولانجد عند البصر أو غيره إدراك آخر يؤدّيه إلى النفس على ما تقولون: إنّ القوى تدرك المحسوسات ويؤدّي بعضها إلى بعض حتى ينتهي التأدية إلى النفس؛ وكذا حكم جميع القوى، فالنفس هي المدركة للمحسوسات الجزئية بواسطة هذه الآلات والحواس الجزئية وتدرك الكليات بذاتها؛ وهذا واضح جلّي عند التأمل.

أفي اليقظة والنوم^٢

ومما يناسب الكلام في القوى الحسية، الكلام في اليقظة والنوم. فنقول: إنّ «اليقظة» عبارة عن الحالة التي تكون النفس فيها مستعملة للحواس الظاهرة والقوى المحرّكة بالإرادة. ولا ينتقض هذا التعريف بالإنسان

٢. م: فسلّم.

١. م: فإن.

٣. م: مقابلة البصر.

٤. برگرفته از المشاعر، ص ١٨٣؛ المباحث المشرقية، ج ٢، باب ٣، فصل ١٢، ص ٣٣٢ به بعد.

الذي يُمسِك حواسه الظاهرة عن الإحساس بها بالفعل وقواه المحركة عند التحريك بها فلا يستعملهما^١ بالفعل؛ لأنَّ هذا الإمساك أيضاً فعل وتصرّف في الحواس الظاهرة التي اليقظة عبارة عن استعمالها؛ وعلى تقدير أن لا يكون هذا الإمساك [فعلاً]^٢ فليس من شرط الاستعمال للحواس الظاهرة أن يكون اليقظان مستعملاً لها بالفعل؛ بل اليقظة حالة يتأتى فيها هذا الاستعمال بالفعل؛ وتكون اليقظة هي حالة يكون للنفس شعور بإحدى الحواس الظاهرة مع صدور الحركات والأفعال الإرادية.

وأما النوم، فهو ما يقابل ما ذكرنا؛ فيكون حالة إغراض النفس عن استعمال الحواس الظاهرة إلى استعمال الحواس الباطنة إغراضاً طبيعياً، ليخرج عنه الإغماء والغشي؛ فينجذب الروح من الظاهر إلى الباطن.

[إعود الروح من الظاهر إلى الباطن و أقسامه]

و عودُ الروح من الظاهر إلى الباطن^٣ و عدم بروزه، إمّا أن يكون طبيعياً أو لا يكون؛ أمّا أقسام العود الطبيعي، فلأنَّ عود الروح النفساني إلى الباطن إمّا أن يكون تبعاً لغيره أو لا يكون.

فإن كان تبعاً لغيره فيكون ذلك الغير من الأمور الطبيعية، مثل أن يرجع الروح الحيواني إلى الباطن لنضج الغذاء فيتبعه الروح النفساني.

و الذي لا يكون تبعاً لغيره فعند ما يتحلّل من الروح شيء كثير في اليقظة بسبب الحركات المُسرّعة، فيرجع^٤ إلى الباطن لتحصيل بدل ما يتحلل.

و أمّا الذي لا يكون رجوع الروح طبيعياً، فله ستة^٥ أقسام:

الأول، عند إقبال الطبيعة على هضم الغذاء يتبعه الروح النفساني أيضاً، و هذا يشبه القسم الأول.

١. ب: فلا يستعملها. ٢. نسخة ها: فعل.

٣. م: - و عودُ الروح من الظاهر إلى الباطن.

٤. ب: و يرجع. ٥. المباحث المشرقة: ثمانية.

الثاني، أن يكون الروح قد عرض له تخيل غير طبيعي، كالنصب و التعب والاستفراغ، فيرجع إلى الباطن لتحصيل البذل؛ وهذا يشبه القسم الثاني.

الثالث، إنَّ البرد موجب للنوم لوجهين:

الأول، أنَّه يكتف مجاري الروح النفساني فلا يتمكن من النفوذ فيها.

الثاني، أن يكون البرد قد أفسد ما في المجاري من الروح النفساني، فلا يقبل بعد ذلك القوى النفسانية ويهرب الباقي من الضد.

الرابع، إنَّ الرطوبة موجبة للنوم لوجه ثلاثة:

الأول، أنَّ الرطوبة مغلظة لجوهر الروح و حينئذ يعسر نفوذه في المجاري. الثاني، أنَّها تسد المجاري و المنافذ.

الثالث، أنَّها تُرخي الأعصاب و العضلات فتنتطبق مجاري الروح و تنسد. و هذه الرطوبة التي في الدماغ الموجبة لهذا، قد ترتقي من المعدة إلى الدماغ؛ و قد يكون تولدها في الدماغ.

الخامس، أن يكون الدماغ قد تضغط^١ تحت عظم القحف و ذلك عند ما يعرض له صدمة أو ضربة.

السادس، عند ما يصيب عضل الصُدغ أو فم المعدة أو الرحم آفة فينقبض الدماغ للمشاركة التي بينه و بين كل واحد منها؛ فينسد لذلك مسالك الروح، فيصعب عليه الحركة و النفوذ فيها.

و أمّا عدم البروز الطبيعي فإمّا أن يكون لِقَلَّة الروح النفساني فلا يفي بالانبساط على الظاهر، مع بقاء بعضه في المبدأ الذي هو الدماغ؛ و إمّا لانسداد^٢ المجاري لامتلاء الدماغ من الرطوبات فلا يتمكن الروح من النفوذ؛ و إمّا لرطوبة الروح فلا يقوى على البروز، كما يعرض للنائم عند الشبع.

* * *

٢. ن: أمّا الانسداد.

١. ن: انضغط.

القسم الثامن في النفس الناطقة ويشتمل على فصول

الفصل الأول

في ماهية النفس وأنها ليست بمزاج ولا جسم ولا جسماني^١

النفس الناطقة عرّفوها بأنّها «كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الكليات ويتحرك بالإرادة»؛ ونعني بـ«النفس» الشيء الذي يشير إليه كل أحد بقوله «أنا»؛ فإنّ نفس كل شيء هي حقيقته التي هو بها ذلك الشيء؛ فتكون حقيقة الإنسان هو الذي يشير إليه كل شخص بقوله: أنا أبصرْتُ وسمعتُ ودُفْتُ واشتهيت و غضبت وعقلتُ.

و الذي يدل على أنّ المُشار إليه ليس هو البدن ولا بعض أجزائه، أنّي عند الاهتمام والاستغراق بفكرٍ أو فعلٍ، أقول: أنا تفكرْتُ وفعلتُ؛ فيكون المشار إليه بقولي «أنا فعلتُ» حاصلًا في ذهني، مع غفلي في تلك الحالة عن البدن وأجزائه، فهو مغاير للبدن وأجزائه؛ وهو نور مجرد عن المادة وظاهر في ذاته ولذاته، مدبر للبدن، قائم بنفسه أفاضه العقلُ المفارق على البدن عند استعداده. فبعضهم زعم أنّ هذا الجوهر مزاج وهو باطل لوجوده:

الأول: لو كانت النفس مزاجاً وجب أن يصدر عن بسائط العناصر جميع ما يصدر عن النفس من الإدراك والتحريك؛ والتالي باطل فالمقدم باطل.

و بيان للزوم أن المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الأربع، فيكون إما حرارة مكسورة أو رطوبة أو يبوسة مكسورتان؛ فلو كانت النفس مزاجاً و اقتضى هذه الكيفيات الأربع المكسورة شيئاً من أفاعيل النفس، لوجب أن تكون الكيفية التي ما انكسرت سورتها بأن يصدر عنها تلك الأفاعيل من الكيفية المنكسرة، و يلزم أن يكون الجسم البسيط صاحب تلك الكيفية، أولى بأن يصدر عنه جميع أفعال النفس من الجسم الممتزج المنكسر الكيفية، و ليس الأمر كذلك.

الوجه الثاني: إن مقتضى المزاج يخالف مقتضى النفس، لأن الذي يغلب على مزاجه البرودة يقتضي مزاجه الحركة إلى أسفل و النفس تريد الحركة إلى فوق، فلو كانت النفس هي المزاج لم يكن ممانعاً لما يقتضيه نفسه.

الوجه الثالث: لو كانت النفس هي المزاج لكانت إذا لمسنا ما شديد الحر و تغيرت كيفية مزاج العضو إلى الكيفية المضادة له، فلو كان النفس هو المزاج فلا يجوز أن تكون هي الكيفية الحادثة، فإنها شبيهة بالكيفية الملموسة؛ فيجب أن لا يدركها [المشابهة] ^٢ الكيفية الملموسة للكيفية اللامسة فلا يحصل الانفعال؛ و الإدراك يفتقر إلى الانفعال الكائن عن الضد، و إلا لزم أن تكون نسبة المدرك إلى المدرك قبل الإدراك كنسبته إليه بعد الإدراك؛ فيتساوى حالة ما قبل الإدراك و ما بعده، و ذلك محال.

و لا يجوز أن يكون المدرك هو الكيفية المعدومة التي كانت في العضو قبل اللمس، فإن المعدوم لا يدرك شيئاً؛ فيجب أن يكون المدرك شيئاً آخر غير المزاج و ذلك هو النفس.

٢. همان، ص ٣٩٢؛ الشارع، ص ١٥٢.

١. ابن كمونه، ص ٤٩١.

٣. ابن كمونه، ص ٣٩٢؛ الشارع، ص ١٥٢.

٤. نسخه ها: المشابهة.

الوجه الرابع^١: إن الحيوان مركب من العناصر الأربعة، فهي مجتمعة فيه متداعية إلى الانفكاك لتضادها، فلا بد لها من جامع مانع لها عن ذلك؛ لا جائز أن يكون الجامع هو المزاج، فإنه لو كان الجامع هو المزاج؛ فلا يجوز أن يكون مزاج الأبوين، وإلا لامتنع وجود الحيوانات الحاصلة بالتولد؛ ولا يجوز أن يكون هو المزاج المختص بذلك الحيوان، لأن مزاجه قائم بالبسائط، فلا بد من قاسر يجبرها على الالتئام؛ فيكون هو الحافظ لذلك المزاج و متقدم عليه و يمتنع تقدّم الشيء على نفسه؛ و لا يجوز أن يكون مزاجاً ثالثاً لعود الكلام إليه، فيبقى^٢ أن يكون الجامع شيئاً آخر غير المزاج و هو النفس.

الوجه الخامس: النفس لها شعور بذاتها دائماً غير متبدلة و المزاج متبدل، يختلف بالصحة و المرض و القوة و الضعف؛ فلا شيء من النفس بمزاج. و أيضاً، المزاج يقبل الاشتداد و الضعف و لا شيء من النفس بقابل لهما فلا شيء من المزاج بنفس.

و قياس آخر: لو كانت النفس مزاجاً لوجب أن يكون لكل جزء من أجزاء الممتزج شكل الكل، لكونه على مزاجه؛ و التالي باطل فالمقدم مثله. و أيضاً، النفس تحرك التحريكات المختلفة و المزاج كيفية واحدة لا يصدر عنه الأفعال المختلفة، فالنفس ليست بمزاج.

و كذلك النفس مدركة للكمالات و المزاج كيفية جسمية لا إدراك لها، و سنبيّن بعد هذا أن النفس مجردة عن المادة، و يلزم من ذلك أن لا تكون مزاجاً و لا نسباً بين العناصر و لا جسماً و لا جسمانياً، و هو أجود و أحكم و يستغني به عن هذه و أمثالها.

ثم إن النفس عند انحراف المزاج و تغييره تعيده إلى الحالة الأولى الملائمة؛ و لو كانت النفس هي المزاج فكيف يعيد المزاج المعدوم نفسه أو مثله، و سنبيّن أن النفس جوهر و المزاج عرض و الجوهر لا يكون عرضاً^٣.

١. ابن كمونه، ص ٣٩٢؛ المشارع، ص ١٥٢.

٢. فينبغي؛ ابن كمونه؛ فتعین. ٣. م: - و الجوهر لا يكون عرضاً.

وأوردوا على الوجه الرابع^١ بأنكم قلتم إنه لا يجوز أن يكون الجامع لعناصر الحيوان هو المزاج، على ما ذكرتم من العلة، بل الجامع و الحافظ للعناصر هو النفس، فيجب تقدّمها على الامتزاج و الحفظ و حينئذ يجب تقدّمها على المزاج أيضاً؛ و هذا يخالف قواعدكم المشهورة أنّ المركّبات المزاجية إنّما استعدّت لقبول الصور من المبدأ المفارق بسبب أمزجتها المختلفة، فيجب تقدم الأمزجة على تلك النفوس، و هو يناقض ما ذكرتم من تقدم النفوس على الأمزجة.

و أجاب فخرالدين^٢ عنه بأنّ الجامع لأجزاء النطفة هو نفس الوالدين، ثم تبقى النطفة بعد سقوطها في الرجم في تدبير الأمّ^٣ إلى أن تستعدها لقبول نفس، فحينئذ تستقل النفس بحفظ المزاج و جمع أجزاء عناصره بطريق إيراد الغذاء.

و قال في موضع آخر^٤: إنّ الجامع غير الحافظ، لأنّ الجامع لأجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين و الحافظ لذلك الاجتماع في الأول القوة المصورة إلى أن توجد النفس، فتستقل بالحفظ.

و القوة المصورة ليست قوة واحدة تبقى في جميع الأحوال، و إنّما هي قوى متعاقبة تحصل بحسب الاستعدادات المختلفة التي في المادة.

و أورد عليه بعض المتأخرين^٥ أنّ نفس الأمّ إذا كانت مدبرة لمزاج النطفة و الجنين مدة، فكيف جعلت التدبير بعد ذلك مفوضاً إلى النفس؛ و هذه الأفعال على هذا الوجه إنّما يتصور في الأفعال الصادرة على سبيل الاختيار، و ليس هاهنا كذلك.

١. شرح الإشارات، خواجه نصيرالدين طوسي، ج ٢، ص ٣٠٣.

٢. همان، ص ٣٠٣. ٣. ب: - إلى.

٤. به نقل خواجه طوسي در شرح الإشارات، همان، فخر رازی این مطلب را در رساله أجوبة المسائل مسعودی خود نقل کرده است.

٥. مقصود خواجه طوسي است، همان، ص ٣٠٤.

و أما القوة المصورة، فهي من جملة قوى النفس و آلاتها الخادمة لها، فلا تحدث إلا بعد حدوثها.

و قد قال الشيخ في الشفاء^١ ما يخالف هذا، فإنه قال: إن النفس التي لكل حيوان هي الجامعة لأسطقسات بدنه و مؤلفتها و مركبتها^٢ على نحو من الأنحاء بحيث تصلح أن تكون بدنًا لها، و هي الحافظة لهذا البدن. ثم قال^٣ بأن نفس الأبوين تجمع باستخدام القوة الجاذبة أجزاء الغذاء و تجعله أخلاطاً؛ ثم تفرز من خلاصة ذلك الغذاء بواسطة القوة المولدة المني^٤؛ و تجعله مستعداً لأن يصير إنساناً.

و القوة المولدة هي الحافظة، و هي التي تحفظ مزاج المني و هو متزايد كمالاً بعد كمال إلى أن يستعد لقبول نفس أكمل من القوة المولدة؛ فحينئذ يصدر عنها - مع الحفظ الذي للمادة - أفعال النبات من جذب الغذاء إلى المادة و تنميتها^٥ إلى أن تتكامل المادة و تستعد لقبول نفس^٦ أكمل من نفس النبات؛ فيصدر عنها - مع جميع الأفعال المتقدمة - الأفعال الحيوانية إلى أن يصير مستعداً لقبول النفس الناطقة؛ فحينئذ يصدر عنها مع جميع^٧ الأفعال النباتية و الحيوانية أفعال النطق من الفكر و الروية؛ و تبقى مدبرة للبدن إلى آخر العمر. و شبه الحكماء^٨ هذه القوى المذكورة في الأفعال من أول حدوثها إلى أن تحدث النفس الناطقة، بحرارة حادثة في فحم بسبب نار مجاورة له، ثم تشتد تلك الحرارة في ذلك الفحم، يستعد بذلك للتجمد؛ ثم يستعد للاشتعال؛ فالحرارة الحادثة في الفحم تُشبه الصورة الحافظة؛ و اشتدادها يُشبه مبدأ الأفعال

١. الشفاء، النفس. مقال ١، فصل ٣، ص ٢٥.

٢. نسخه ها: مؤلفها و مركبها؛ الشفاء، همان.

٣. يعنى خواجه نصير، در شرح الإشارات، ج ٢، ص ٣٠٤.

٤. ب: للمني.

٥. م: تقسيمها.

٦. ب: ليس.

٧. ن: - جميع.

٨. همان، ص ٣٠٥.

النباتية؛ وتجمّره يُشبه الأفعال الحيوانية؛ واشتعالها يُشبه النفس الناطقة؛ فجميع هذه القوى كشيء واحد يتوجه من النقصان إلى الكمال.

و يكون اسم «النفس» واقعاً على الشيء الذي يصدر عنه الأفعال النباتية والحيوانية والناطقية بالاشتراك هي نفس لبدن المولود.

وقد اختلف كلام الشيخ في أنّ الجامع والحافظ هو شيء واحد أم لا، على قولين: فقوله في بعض المواضع إنّ الجامع غير الحافظ؛ يكون مراده أنّ النفس الجامعة لأجزاء الغذاء وإفراز المنين وتميّزهما هو نفس الأبوين، وتكون الجامع للأجزاء^١ المنضّمة إلى تلك المادة إلى أن يتم تكوّنها وإلى حلول الأجل؛ والحافظ للمزاج إنّما هو نفس المولود؛ ويكون مراده أنّ الجامع هو الحافظ الاعتبار الأخير فقط دون الأول أنّ الجامع للأجزاء^٢ المنضّمة والحافظ للمزاج إنّما هو نفس المولود؛ فهذا خلاصة ما ذكره المتأخرون في تحقيق هذا الموضوع.

وهذا الكلام وإن كان فيه تدقيق بحسب البحث، فليس فيه تحقيق بحسب الأمر نفسه:

فإنّ الحكماء المتألهين من المتقدمين والمتأخرين^٣ كلهم متفقون على أنّ الأفعال الصادرة من النبات، كالتغذية والنمو والتوليد وال جذب والدفع وغير ذلك من الأفعال، لا يصح أن تصدر إلّا من ذات جوهرية قائمة بذاتها مدركة؛ و سقته «صاحب النوع» و «ربّ الصنم»؛ وجعلوا لكل نوع من أنواع النبات والحيوان واحداً من أرباب الأصنام يدبّره ويغذّيه ويُنمّيه، ويعطي بعض المواد قوى التوليد وكذا باقي الأفعال؛ فإنّ هذه الاتصافات^٤ المختلفة والتحريكات المتفتنة لا يتصور أن تكون إلّا بشعور وإدراك؛ لأنّ الفاعل بالطبع لا تختلف

١. ن. ب: الأجزاء. ٢. ن: مراد.

٣. ن. ب: الأجزاء.

٤. از جمله، سهروردی، در حکمة الإشراق، صفحات ١٣٣ و ١٥٥ و ١٦٠.

٥. ن. ب: الإلصاقات.

آثاره و تحريكاته، فليست هذه الأفعال صادرةً عن هذه القوى النباتية^١، و لا يصح أن تكون هي المؤثرة على سبيل الاستقلال. و كذلك لو كانت هذه الأفعال في الإنسان حاصلة من نفسه الناطقة، لوجب أن يكون لها شعور بذلك؛ لكن النفس غافلة عن هذه التأثيرات المختلفة و التدبيرات المتقنة النظام.

ثم العجب من هؤلاء و قولهم: «إنّ نفس الأبوين هي الجامعة لأجزاء الغذاء و هي المفترزة للمني من ذلك الغذاء»، فكيف يكون شيء مجرد عن المادة مدركٍ لذاته، جَمَعَ أجزاء الغذاء و مَيَّزَ بعضه عن بعض بإدراكه و تَصَرَّفَ فيه تصرفاً كثيراً بشعوره و هو لا خبر له عن إدراكه و لا^٢ عن تصرفه و تميّزه؟ كيف كان و متى كان انحدار الكيلوس عن المعدة و متى وصلت خلاصة هذا الكيلوس إلى الكبد؟ و كيف هضمه؟ و في أيّ آن و زمان تميّزت الأخلاط الأربعة هناك؟ و كذلك ذهاب الأخلاط إلى معادنها في البدن و تميّز المنى و الأرواح و غير ذلك من الأفعال و الأحوال و العجائب الكثيرة المتفتّنة الموجودة في أبداننا، فكيف يكون الفاعل لجميع هذا هو النفس و لا إدراك لها؟ فهذا^٣ القدر من الأنموذج يُعرَفُ ضعف ما ذكروه في هذا الباب.

و أمّا استقصاء هذه البحوث و ما فيها من لطائف الكلام و طرائف الحكم التي يشهد بصحتها الفطر^٤ الصحيحة و الغرائز السليمة و النفوس الزكية و العقول الذكية، فسيأتي في العلم الإلهي إن شاء الله تعالى.

في بيان أنّ النفس ليست بجسم و لا جسامي
و يدل عليه وجوه^٥:

الأول: إنّنا لانغفل عن ذواتنا في حال من الحالات؛ و كل جسم و عرض فإنّا

١. م: - النباتية. ٢. ن: علا.

٣. ب: فبهذا. ٤. م: الفطرة.

٥. ابن كموته، ص ٣٩٥.

قد نغفل عنه في بعض هذه الحالات؛ ينتج من الثاني: إنَّ ذاتنا ليست بجسم ولا عرض، فهو جوهر مجرد قائم بذاته.

أَمَّا الْكِبْرَى فَبَيِّنَةٌ.

وَأَمَّا الصَّغْرَى، وَهُوَ «إِنِّي»^١ لِأَغْفَلَ عَنْ ذَاتِي فِي حَالٍ مِنَ الْحَالَاتِ»، فَلَأَنَّ الْحَالَاتِ الَّتِي لَا يَخْلُو الْإِنْسَانُ عَنْهَا خَمْسَةٌ: يَقْظَةٌ وَنَوْمٌ وَسُكْرٌ وَصَحْوٌ وَحَالَةٌ الْخَامِسَةُ هِيَ حَالَةُ الْمُتَأَلِّهِينَ؛ أَمَّا أَنِّي لِأَغْفَلَ عَنْ ذَاتِي فِي الْيَقْظَةِ فَلَأَنَّ النَّفْسَ ظَهْوَرٌ مُحْضٌ وَنُورٌ صَرَفٌ فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَغْفَلَ عَنْهُ، إِذْ^٢ الْغَفْلَةُ إِنَّمَا تَتَصَوَّرُ عَلَى مَا فِيهِ خَفَاءٌ وَظَلْمَةٌ؛ وَيَحْتَاجُ فِي مَعْرِفَةِ هَذَا إِلَى الْإِعْتِبَارِ وَالتَّفَقُّنِ وَيُظْهِرُ ظَهْوَرًا بَيِّنًا بِالرِّيَاضَةِ؛ وَلَأَنِّي فِي حَالَةٍ^٣ تَصَرَّفِي وَفِكْرِي أَعْرِفُ أَنِّي أَنَا الْمُتَصَرِّفُ الْمَفْكَّرُ فَيَكُونُ لِي لَا مَحَالَةَ شُعُورٌ بِذَاتِي.

وَأَمَّا أَنِّي لِأَغْفَلَ عَنْ ذَاتِي فِي النَّوْمِ، فَلِتَصَرَّفِ نَفْسِي فِيهِ فِي الْمَثَلِ الْخَيَالِيَةِ وَالْمَعَانِي الْوَهْمِيَةِ وَكَذَلِكَ فِي الْأُمُورِ الْفِكْرِيَةِ الْعَقْلِيَّةِ؛ وَيَكُونُ لِي فِي هَذِهِ الْحَالَةِ شُعُورٌ بِذَاتِي أَنَّهَا هِيَ الْمُتَصَرِّفَةُ وَالْمَفْكَّرَةُ؛ فَيَكُونُ لِي شُعُورٌ بِهَا بِالضَّرُورَةِ، وَكَذَلِكَ الْحُكْمُ فِي الصَّحْوِ وَالسُّكْرِ.

وَأَمَّا فَرَضُ الْحَالَةِ الشَّرِيفَةِ^٤ الَّتِي يَتَعَانَاهَا مُتَأَلِّهُو الْحُكَمَاءِ^٥ وَالْمَشَايِخِ، فَهُوَ أَنِّي أَفَرِّضُ كَوْنِي وَجِدْتُ دَفْعَةً، لِأَذْكُرُ^٦ شَيْئًا، صَحِيحَ الْعَقْلِ وَالْهَيْئَةِ، لَا تَنْبَغُ لِدَاتِي^٧ مِنْ غَيْرِ مَانِعٍ مِنْ مَرَضٍ يَمْنَعُنِي عَنْ إِدْرَاكِهَا، فَلَا أَبْصِرُ الْيَدَيْنِ وَأَجْزَاءَهُ^٨ فَأَكُونُ قَدْ أَدْرَكْتُ جُمْلَةً هِيَ غَيْرُ ذَاتِي فَأَحْكُمُ عَلَيْهَا بِأَنَّهَا ذَاتِي، وَ لَا يَتَلَامَسُ أَعْضَائِي فَأَجِسُّ بِغَيْرِ ذَاتِي، بَلْ فَرَضْتُ ذَاتِي مَعْلُوقَةً فِي هَوَاءٍ طَلُقَ لَهَا أَحْسَ

١. م: أنا. ٢. ن: إذا.

٣. ن: حال.

٤. برگرفته از برهان انسان معلق در فضا از ابن سینا در اول نمط سوم الإشارات با استفاده از بیان خواجه نصیرالدین در شرح الإشارات، ج ٢، ص ٢٩٢؛ و ابن کمونه، ص ٤٩٦.

٥. م: التي قلنا إنها حالة المتألهين من الحكماء.

٦. نسخه ها: لئلا أذكر؛ تصحيح قياسي. ٧. ن: لا بنية له أني؛ م: لأثبت لذاتي.

٨. ن: أجزاه.

بكيفية غريبة خارجة عني من حرٍّ أو برد؛ فأنا في مثل هذه الحالة أغفل عن كل شيء من بدني و أجزائه و قواه الظاهرة و الباطنة و الخارج عني، و لأغفل عن ذاتي؛ فإدراكي لها من أوضح الإدراكات^١ و أجلاها؛ و لا يمكن أن يُكتسب^٢ هذا الإدراك بحد أو رسم أو يُثبت^٣ ببرهان أو يحتاج إلى وسط؛ فإن كل ما يفرض وسطاً فإنني قد نفيتَه بحسب ذلك الفرض المذكور؛ و لو كان إدراكي لذاتي يحتاج إلى وسط لما أمكن أن يحصل بدون ذلك الوسط؛ فمعرفة ذاتي^٤ المخصوصة و شعوري بها ضروري؛ و العوام و أصحاب الطبائع الكثيفة إمّا للجهل بالحكمة أو عدم الإخطار بالبال و قعوا عن معرفتها في الحرمان الأبدي. و قد سُئل أرسطو كيف تعمى النفس عن معرفة نفسها و هي أمّ الحكمة؟ فقال: إذا غابت الحكمة عن النفس عميت عن نفسها و غيرها، كما يعمى البصر عن نفسه و غيره إذا غاب عنه المصباح.

و ما أحسن ما قال بعض الحكماء: إنَّ العلوم كلها في النفس بالقوة فإذا عرفت ذاتها صارت العلوم كلها فيها بالفعل.

فإن قلت^٥: إنك قد بينت أن شعورك بذاتك في هذا الفرض المذكور كان بغير وسط؛ لكن هذا الفرض الذي ذكرته لابد فيه من فارض و هو أنت، و مفروض و هو الفعل الذي صدر عنك، فتكون معرفتك لذاتك بواسطة ذلك الفعل، فلا تكون قد عرفت ذاتك بغير وسط.

قلت: الفرض المذكور ليس هو بفعل صدر عني بل المفروض أن الفارض عري^٦ عن الفعل؛ فيكون المفروض على هذا التقدير عديمياً و الأمر العدمي لا يجوز أن يكون وسطاً.

ثم أوردوا على هذا الجواب^٧ أن المفروض و إن كان عديمياً لكن فرض

١. ب: الإدراك. ٢. م: أتى كسبت.

٣. م: يثبت. ٤. م: ب: الوسط معنى ذاتي.

٥. همان، ص ٢٦٩. ٦. م: عريا.

٧. همان، ص ٢٩٧.

ذاتي عارية عن ذلك الفعل يكون فعلاً أيضاً، لكون الفرض غير المفروض؛ ثم المفروض وإن كان هو العربي^١ عن ذلك الفعل فهو فعل أيضاً.

و أجابوا عنه بأن المفروض لما كان ترك فعلٍ فالفرض أيضاً يكون ترك فعل، وعلى تقدير النزول^٢ على كونه فعلاً فلايجوز أن يكون وسطاً يعرف به الإنسان نفسه؛ لأن كل أحد من الناس إذا أخطر في ذهنه هذا الفرض، فيجب أن تكون الخطرة عند صاحب الخطرة، فيكون عالماً أنه هو المخطر، فيتقدم علمه بذاته على الخطرة، وصاحب الخطرة إنما هو ذاتي ذاتي معلومة قبل الخطرة لا بالخطرة؛ فيمتنع أن تكون الخطرة وسطاً، لتقدم العلم بالوسط على العلم بما هو وسط له؛ فالإنسان لا يدرك ذاته إلا بذاته ولا يحتاج في إدراكه لذاته إلى أمر خارج عن ذاته من قوة وفعل وغير ذلك؛ وبالجمله لايفتقر في إدراكها لذاته إلى وسط كيف كان.

وهذا التطويل يفيد زيادة استبصار، وتلخيصه المختصر أن نقول: كل إنسان يعلم ثبوته مع غفلته عن جميع أعضائه، والمعلوم لايد وأن يكون مغايراً لما ليس بمعلوم فذات الإنسان مغايرة لجميع أعضائه.

الوجه الثاني^٣ في أن النفس ليست بجسم ولا حالة في الأجسام: لو كانت النفس هو البدن أو جزءاً منه أو عرضاً حالاً فيه، لوجب أن لا أغفل^٤ عنها لعدم غفلتي عن ذاتي في جميع الأوقات، كما مر؛ وأنا فلاأعرف أكثر الأعضاء إلا بالتشريح؛ وكثير من الأعضاء لا يخطر ببال الإنسان، وبعضها يخطر في بعض الأوقات دون وقت؛ وأنا غير عازب عن ذاتي في حال من الأحوال؛ ولو قدرت تبديل إهابي ولحمي وعظمي وما فيه من القوى فإنه لايقدر في بقاء ذاتي ولا في شعوري بذاتي؛ فأنا وراء الجميع فهي الذات التي قيل فيها: (قد أفلح من زكَّيها و قد خاب من دسَّيها)^٥ وقوله تعالى: (نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ)^٦ و (إن الله يحول بين

١. ن: العرو. ٢. م: التنزل.

٣. همان، صص ٣٩٨ - ٣٩٩.

٤. ن: أغفل.

٥. سورة ٩١: ٩.

٦. سورة ٥٩: ١٩.

المرء و قلبه)^١.

الوجه الثالث^٢: كل جرم و عرض فيه من بدنك و غيره، مشار إليه من جهتك بأنه^٣ «هو»، و كل مشار إليه من جهتك بأنه «هو»، يكون غيرك، لأنه مقرر عنك؛ ينتج: إن كل جرم و عرض فيه فهو غيرك؛ و إذا كان كل واحد من هذه الأجرام و أعراضها غيرك فلا يكون مجموعها بحيث يكون كل واحد من أفرادها جزءاً من ذاتك فقد بينا أنه ليس شيء من الأجسام و متعلقاتها يصلح أن يكون جزءاً من النفس؛ فالنفس الناطقة ليست بجسم و لا جسمانية.

الوجه الرابع^٤: لو أتت الغازية^٥ بما يأتي من فعلها و لم يتحلل من بدنك العتيق^٦ شيء، لازداد عظمه كثيراً^٧ زيادة محسوسة في أقل زمان و ليس كذا؛ فلا بد من التحلل، و كيف لا و الحرارة من شأنها أن تحلل الأبخرة من الرطوبات و الأدخنة من البيوسات؟ فلو كانت النفس هي البدن أو جزءاً منه أو عرضاً حالاً فيه، لتبدلت الأنانية بالكلية في كل عام أو انتقصت^٨؛ فلم أكن مدركاً لأنانيتي دائماً على الاستمرار؛ و لما كنت مدركاً لها في جميع الأحوال من غير غفلة و ذهول، علم أنها ليست بجسم و لا جسماني و لا متجزئة؛ و أنها شعلة ملكوتية لاهوتية تعالت عن أن تنطبع في مادة أو أن تكون نفس المزاج.

فإن قلت: فما تقول في نفوس الحيوانات؟ فإن التحلل فيها بين، فإن كانت نفسه منطبعة في روح أو عضو و هما عنصران فلا بد من التحلل، فيكون في كل يوم فرساً^٩ غير الذي كان بالأمس؛ فكان يجب على تقدير صحته أن لا تعرف الحيوانات ثبوتها و أولادها و أصحابها و لا يعرف بعضها بعضاً؛ و الحدس و

١. سورة ٢٣/٨. ٢. همان.

٣. نسخه ها: - بأنه؛ التلويحات (شرح ابن كمونه): بأنه.

٤. همان. ٥. العازية.

٦. م: - العتيق. ٧. م: كثيرة.

٨. م: + ذاتها؛ نسخه ها: انتقصت؛ التلويحات (همان): التقيص، منتقصه.

٩. ن، ب: فرس.

العقل يحكمان ببطلانه؛ أو يكون لها نفوس ناطقة مجردة عن المواد، كما لنا فتقتضي من العناية كمالاً.

قلت^١: هذا مما يجب أن نسكت عنه إلى أن نصل إلى موضعه في الإلهيات، فنبدل الجُهد و الطاقة و نتكلم فيه كلاماً شافياً، ما سبقنا أحد إلى مثله - إن شاء الله تعالى - و هي من المسائل التي لا ينتفع بها إلا مَنْ آتاه الله حدساً ثاقباً. و كثير من مسائل هذا العلم لا يتم إلا بانضمام حدس إلى حججها و براهينها.

* * *

الفصل الثاني

في تفصيل قوى النفس الناطقة و شرح أحوالها

المشهور من مذهب المشائين أَنَّ القوى الحيوانية الظاهرة و الباطنة مباينة الذات؛ لأنَّها مبادئ أفعال مختلفة، فتفصيلها المذكور كان على سبيل التنويع؛ و انقسام قوى النفس إلى النظرية و العملية ليس كذلك بل هو على سبيل التصنيف؛ لأنَّهما غير متباينتين بالذات، لأنَّهما متعلقان بذات واحدة عقلية؛ فهما شيء واحد لا يختلفان إلَّا بالنسبة إلى اعتبارين.

و أمَّا على مذهب أهل الحق من المتألهين، فقد عرفت أَنَّ الحواس الظاهرة ليس في آلاتها إلَّا استعدادات مختلفة، و أَنَّ المدرك للمحسوسات الظاهرة إنَّما هو جوهر النفس؛ و أمَّا الحواس الباطنة ليس فيها من القوى المدركة إلَّا قوة واحدة و هي المتخيلة، و الباقي أيضاً استعدادات مختلفة في آلات مختلفة، فيكون محل هذه الاستعدادات مباينة لجوهر النفس لا محالة.

و أمَّا قوى النفس، فليس لها تحقُّق في نفس الأمر و إنَّما النفس يعرض لها باعتبار نظرها إلى ما فوقها - و هو إدراك المعقولات - و إلى ما تحتها - و هو تدبير بدنها - اعتباران يسمَّى كل واحد منهما «قوة»؛ و هما في التحقيق شيء واحد و قوة واحدة، لا تعدَّد فيهما و لا تكثر بوجه من الوجوه.

[في قوى النفس من النظرية والعملية]

فالنفس الناطقة^١ باعتبار نظرها إلى ما فوقها، وإلى ما تحتها، لها قوتان عملية ونظرية، ويسمى كل واحد منهما «عقلاً»، وإن كان العقل قد يقال على التصورات والتصديقات النظرية^٢.

فالقوة العملية هي التي تحرك البدن إلى الأفاعيل الجزئية على مقتضى آراء صلاحية تخصها.

ولهذه القوة العملية نسبة إلى القوة النزوعية؛ ومنها يتولد الضحك والبكاء والخجل والحياء والخوف والرجاء وما أشبه ذلك؛ ولها نسبة إلى القوى^٣ الباطنة، كالمتوهمة والمتخيلة، وذلك هو استعمالها في استخراج التدابير في الأمور الكائنة الفاسدة واستنباط الصناعات البشرية.

ولها نسبة إلى العقل النظري فيتولد بين العقليين الآراء المتعلقة بالأعمال ثم تستفيض ذائعة، مثل أن الكذب قبيح، والظلم قبيح، وشكر المنعم واجب؛ وهذه القضايا، وإن لم تكن أولية، إلا أنها قد ألفتها الناس لكثرة سماعها منذ الصبي ويحتاج إليها في المشاركات الإنسانية؛ فإن كانت مما ينبغي أن يفعل تسمى بـ«الحسن» وإلا فتسمى بـ«القيح».

وهذه القوى يجب أن تكون مسلطة على سائر قوى البدن، على ما توجبه أحكام القوة النظرية؛ فيحصل في القوى البدنية هيئة الإذعان والانقياد؛ وفي القوة العقلية هيئة الاستعلاء^٤؛ لتلايحدث فيها عن البدن وقواه^٥ هيئات انقيادية حاصلة من الأحوال الطبيعية، وهي المسماة بالأخلاق الرذلة^٦ التي تجعل النفس شديدة الانصراف إلى البدن، وذلك هو حجابها عن الاتصال بالسعادة العظمى والبهجة القصوى.

١. المشرع، المشرع السادس، ص ١٨٤.

٢. ابن كونه، ص ٥٣: التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالقطرة.

٣. م: القوة.

٤. م: الاستقلال.

٥. م: الرديّة.

٦. م: وقواه.

و بقدر قوّة علاقة النفس مع البدن و ضعفه يكون قوة الحجاب و ضعفه؛
و بحسب ذلك يكون للسعادة و الشقاوة مراتب.

و أمّا القوة النظرية، فهي التي من شأنها إدراك المعقولات عن المبادئ و
الانفعال عنها دائماً و القبول عمّا هناك؛ و بها يُنال الفيض الإلهي.

و أورد بعض الناس^١ على أنّ النفس الناطقة لا تكون مجموع هاتين
القوتين؛ فقال: القوة عدمية و النفس ليست بعدمية فالقوة^٢ ليست بنفس؛ لأنّ
النفس أمر وجودي و يمتنع أن يكون الأمر العدمي مدبّراً للجوهر البدني و
مدركاً للمعقولات.

و زعم أنّ هاتين القوتين هيتان؛ و إحداهما^٣ قوة على شيء كذا و
الأخرى قوة على شيء آخر.

و الجواب، أنّ «القوة» اسم مشترك يقال على عدة معان: فيقال بإزاء
المعنى الذي يصير به الشيء إمّا فاعلاً أو منفِعلاً، كما هو حال هاتين القوتين،
فإنّ النظرية يجب أن تنفعل عمّا فوقها، و العملية يجب أن تفعل فيما تحتها. و
القوة بهذا المعنى ليس بعدمي، بل القوة بمعنى الاستعداد هي العدمية، فإنّها
لا تجتمع مع وجود الشيء الذي هي قوة له؛ و أمّا القوة النظرية و العملية فتجتمع
مع ما هي قوة له؛ فإنّ القوة النظرية لا تبطل عند إدراك المعقولات و لا العملية
عند تدبير البدن، فلا يجوز أن يقال عليهما «القوة» بالاعتبار العدمي.

ثم العجب من هذا الرجل كيف جعل هاتين القوتين عديميتين ثم جعلهما
هيتتين؛ و الهيئة لا يجوز أن تكون عدمية؛ بل هما - على ما ذكرنا - اعتباران
إضافيان للنفس بالنظر إلى جهتين. و ليستا بجوهرين في ذات النفس، فيلزم أن
تكون مركبة من مادة و صورتين.

و الحق أنّه ليس في ذات النفس قوتان يقوّمان بها فتكون مركبة و بيّن
أنّها وحدانية^٤؛ فتسمى عند إدراكها المعقولات باسم، و عند تدبيرها للبدن

٢. ب: - ليست بعدمية فالقوة.

٢. ن، ب: وحادانية.

١. المثارع، ص ١٨٤.

٣. ن: واحد بهما.

باسم، وإدراك المعقولات انفعال و تدبير البدن فعل آخر و هي ذات واحدة لا تكثر فيها؛ و يجوز أن يفعل شيء واحد في غيره و يفعل من غيره، لا باعتبار جهتين في ذاته بل باعتبار نسبة تعرض له إلى الأمور الخارجة^١.

و قول بعضهم^٢: «إن بعض النفوس تكون نظريتها أتم و بعضها عملياتها تكون أتم فيلزم أن تكون في النفس قوى ثابتة و هيئات فعالة» ليس بصواب؛ بل سبب ذلك استعدادات تلحق النفس الناطقة من القوى البدنية لا سيما القوة المتخلية، و كثرة التفات^٣ النفس إلى الجنبية القدسية و البدنية.

و للأمزجة مدخل عظيم في جودة الإدراك و حسن التدبير، فإن الأمزجة القريبة من الاعتدال الصافية القوى يكون إدراكها قوياً و تدبيرها صواباً، و الذي يكون بالعكس فبالعكس. فإن الأخلاق أعظم أسباب اختلافها اختلاف الأمزجة؛ ألا ترى أن بعض الأمزجة الحارة يناسب الغضب، و بعضها يناسب الشهوة، و المزاج السوداوي يناسب الغم و الهم و الخوف و الألم و الملل و غير ذلك؛ فهذه الأشياء لاتعرض للنفس من حيث جوهرها بل بعضها يعرض لها من حيث إنها ذو بدن، كالشهوة و الغضب؛ و بعضها يعرض للبدن من حيث إنه ذو نفس، كالنوم و اليقظة و الألم و غير ذلك^٤.

و للأموال السماوية في الحوادث الحاصلة في النفس مدخل عظيم لا سيما السيارات، كما يقال: إن زحل يعطي شدة النظر في العواقب؛ و المشتري يعطي قوة الاختيار؛ و المريخ الظن؛ و الزهرة الشوق و العشق؛ و عطارد النطق و التخيل؛ و القمر الحس؛ و الشمس تعطي الحرارة الغريزية^٥.

و للأجرام الفلكية كلها و لكل واحد من الثوابت تأثير في كل ما في الوجود الجسماني، حتى إن بعضهم يصرح^٦ بأنه ليس في النبات و الحيوان قوة غاذية و نامية و مولدة و غير ذلك؛ بأن يقول: إن في هذه الأجسام استعدادات و لكل

٢. همان، ص ١٨٥.

٤. همان جا.

٦ م: - يصرح.

١ ن، ب: الخارجية.

٣ ن: التفاوت.

٥ همان جا.

واحد مبدأً واحد يدبّره تدبيرات تامة^١ كاملة بمعاونة الأمور السماوية؛ و الملكات و الأعراض الكثيرة تصح على قوة كالنفس و لكن باعتبارات مختلفة، حتى إنّ الأشخاص الجمادية يصدر عنها آثار مختلفة باعتبار نسب سماوية؛ و كذلك كل واحد من الحيوانات الأرضية تعاونه^٢ الأشخاص السماوية^٣. و مواضع القوى التي هي استعدادات أكثر قبولاً للتأثيرات الفلكية و الأشعة الكوكبية^٤.

و أفلاطون و من قبله من المتألهين يقولون^٥: إنّ الذكر من النفوس السماوية؛ و برهانه ظاهر: فإنّنا قد نفغل عن شيء زماناً طويلاً و لانجد في البدن قوة شاعرة بذلك الشيء و لانجد في نفوسنا علماً بذلك؛ و لو كان الشيء في قوة بدنية كالحافظة و المتخيلة ثابتاً و لها شعور به، لوجب أن يكون للنفس شعور^٦، لأنّها قوتها و مبدؤها و خزائنها و خادمة تستعملها في أغراضها، تأخذ منها و تسلّم إليها، فكيف تغيب عمّا استودعت في بعض قواها، و الطالب نور مُشْرِق على جميع البدن و قواه و المطلوب محفوظ في الروح النوري؟ ثم إنّنا ربما طلبنا ذلك الشيء زماناً فلانظر به ثم يتفق أنّنا نظفر به^٧ بغتة، إمّا مع طلب أو بغيره، فظفرنا به من الحوادث المحتاجة إلى علة حادثة من الحركات، فتعد تلك الحركة الفلكية نفس زيد مثلاً لأنّ تأخذ المنسي من نفس الملك إن كان معنى عقلياً أو تقرأ المنسي من نقوش لوح الفلك إن كان المنسي صورة جسمانية و هما محل الذكر؛ فمدد الذكر من العالم الفلكي، كما أنّ مدد المعقولات المجردة من العالم العقلي؛ و الطبع السليم يتفطن لهذا عند الفكر و التأمل التام.

١. ب: يدبره مدبرات؛ م: يدبره تدبيراً قريباً منه.

٢. م: بمعاونة. ٣. همان، ص ١٨٥ - ١٨٦.

٤. م: الكوكبية. ٥. همان، ص ١٨٦.

٦. م: - علماً بذلك؛ و لو كان الشيء في قوة بدنية ... شعور به، لوجب أن يكون للنفس شعور. ٧. ب: - ثم يتفق أنّنا نظفر به.

وأورد بعض الناس^١ أنَّ النفس وقواها لو كانت واحدة و المدرك للجزئي والكلّي هي ذات النفس، لزم أن يكون شيء واحد من شأنه أن يخالط المادة عند الإدراكات الجسمانية و التصرف في الغذاء، و التجرد عن المادة عند إدراك المعقولات^٢، و كان يجب أن تكون المحفوظات حاضرة عند النفس أبداً، و الكل محال.

و الجواب أنَّ المتألهين من القدماء و المتأخرين ما نفوا القوى المدركة الجسمانية، بل كلهم أثبتوا القوة المتخلية التي هي و الوهم و الخيال شيء واحد و هي جسمانية؛ فتكون النفس مدركة للجزئيات بسببها و بسبب الاستعدادات التي في الحواس الظاهرة و الباطنة؛ و حينئذ لا يلزم المحال المذكور.

و أمّا المتصرف في الغذاء فقد ذكرنا أنَّه لا يجوز أن يكون هو النفس.

و أمّا استدلال بعضهم بثبوت القوى النباتية من النمو و التوليد في النبات و الحيوان، بوجودهما في بعض الأوقات و بطلانهما في وقت آخر، فهذا القدر لا يدل على ثبوتهما، لجواز أن يعلّل وجودهما في وقت و بطلانهما في آخر بوجود استعداد مزاجي أو بطلان مزاج يناسب ذلك الفعل؛ ألا ترى أنَّ الروح النفساني الذي في بطون الدماغ مع قرب بعضها من بعض كيف اختلفت أمزجته فاختلف لذلك القوى المنطبعة فيه على ما يقولون؟ فإذا جاز هذا مع قرب الأمكنة و الأزمنة، فلم لا يجوز أن تكون أمزجة الأوقات من العمر مع بُعدها توجب اختلاف استعداد التأثير عن مبدأ واحد بواسطة معاونات القوى^٣ الفلكية؟ فإنَّ الشيء الواحد باعتبارات أمور خارجة^٤ و أسباب معدّة يجوز أن يصدر عنه آثار مختلفة؛ و كما جَوِّزتم بطلان النامية و المولدة مع بقاء واهب النمو من النفس أو العقل، فجَوِّزوا^٥ أن يكون المبدأ لهما و للأفعال الأخرى شيئاً واحداً؛ و

١. همانجا، ص ١٨٦.

٢. همانجا، با تصرف شهرزوری به شرح و تفصیل.

٣. م: القوة. ٤. ن: خارجية.

٥. ن: فجوز و.

بطلانها في وقت إنّما كان لبطلان الاستعداد الذي يتعلق بالقابل.
و في كلام الحكماء تجوّزات كثيرة: فإذا أضاقوا أفعال التغذي و النمو و
التوليد إلى هذه القوى على سبيل التجوّز، لا يلزم من ذلك أن تكون هذه القوى
موجودة في البدن في نفس الأمر؛ فكثير من الأفعال أضيف إلى هذه القوى و
لا يصحّ أن تحصل إلّا من واهب الصور؛ و إذا كان جميع الهيئات من الواهب و
كانت القوى مُعدّة لتحصيل أمور أخرى فيجوز أن يحصل الاستعداد من أمور
لا تكون قوى جوهرية فعالة. و سيأتي لهذا البحث و أمثاله تحقيق في العلم
الإلهي.

قال المشاؤون^١: إنّ القوة النظرية للصدق و الكذب؛ كما أنّ القوة العملية
للخير و الشر في الجزئيات.

و النظرية للواجب و الممكن و الممتنع؛ و العملية للجميل و القبيح و
المباح.

و القوة النظرية مبادئها من المقدمات الأولية؛ و مبادئ العملية من
المشهورات و المقبولات و المظنونات و التجريبات الضعيفة.

و لكل واحد من القوتين رأي و ظنّ، إلّا أنّ القوة العملية تحتاج في جميع
أفعالها إلى البدن و قواه؛ و القوة النظرية فتحتاج إلى البدن و قواه و لكن لا دائماً
من كل وجه، بل قد يستغني بذاته أحياناً عند إدراك المعقولات الصرفة؛ فهذا هو
شرح أحوال قوتي النفس النظرية و العملية.

و للنفس كمالات بحسب القوة النظرية و ترقّيها في درجات الاستكمال؛ و
لتلك الكمالات مراتب؛ ثمّ المراتب تنقسم إلى ما يكون الكمال حاصلًا لها باعتبار
كونها بالقوة؛ و إلى ما يكون الكمال حاصلًا لها باعتبار كونها^٢ بالفعل.

١. الشفاء، الطبيعيات، النفس، مقاله ٥، فصل ١، ص ١٨٥.

٢. ب: بالقوة و إلى ما يكون الكمال حاصلًا لها باعتبار كونها.

[مراتب العقل النظري]

ثم القوة لها مراتب ثلاثة مختلفة بالشدة والضعف^١:

فالمرتبة الأولى هي الاستعداد الأول الذي يكون للنفس قبل انتعاشها بالأوائل والثواني، ويسمى «عقلاً هيولانياً» تشبيهاً لها بالهيولي الأولى الخالية عن جميع الصور وهي قابلة لها وهذه القوة لها؛ وهذه القوة تكون حاصلة لجميع أشخاص البشر في مبادئ فطرتهم.

و المرتبة الثانية استعداد آخر لها وهو الذي يحصل بعد المعقولات الأولى التي هي العلوم الأولية؛ فتتهيأ النفس بذلك لاكتساب المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة المستفادة من الحواس والتجارب. والناس يختلفون في تحصيلها؛ فبعضهم يُحصّلها بالفكرة الشاقة لشوق في نفسه يحثّها على طلب المعقولات، وهؤلاء هم أصحاب الفكرة؛ وبعضهم يُحصّلها بحركة ذهنه إليها، إمّا مع شوق أو لا مع شوق، وهؤلاء هم أصحاب الحدس وكل واحد من هذين الصنفين له مراتب كثيرة؛ وصاحب المرتبة الأخيرة هو ذو نفس قدسية. وتسمى هذه المرتبة الثانية «عقلاً بالملكة»، لأنّ حصول العلوم الضرورية الأولية يفيد النفس قدرة على التوصل بتركيبها إلى اكتساب العلوم النظرية.

و المرتبة الثالثة للقوة استعداد أقرب ممّا سبق، وهو أن يكون للنفس قوة استحضار المعقولات الثانية المفروغ عنها بالفعل متى شاءت بملكة متمكّنة فيها، إمّا بالفكر أو بالحدس ويسمى «عقلاً بالفعل»؛ وإمّا سمّي بذلك، وإن كان في نفسه قوة، لشدة القرب من الفعل.

و المرتبة الرابعة هو حضور المعقولات بالفعل على سبيل المشاهدة، وهو الكمال الذي لها باعتبار كونها بالفعل ويسمى بـ«العقل المستفاد»، لكونها مستفادة^٢ من عقل فعّال^٣ في نفوسنا وهو الذي يُخرجها من القوة الأولى - وهو

١. الشارح، ص ١٨٧؛ متن التلويحات وشرح ابن كموه بر آن، ص ٥٠٨؛ الإشارات وشرح

خواجه طوسي بر آن، ج ٢، ص ٣٥٤. ٢. ن، ب: استفادة.

٣. ن: فقال.

العقل الهولاني - إلى مرتبة العقل المستفاد؛ فهذه أربع مراتب.
و اسم «العقل» يطلق تارة على نفس الاستعدادات و تارة أخرى يطلق على النفس باعتبار هذه الاستعدادات.
و هذه القوى الاستعدادية ليست كقوة الشهوة و الغضب^١ و غيرهما ممّا ذكرناه؛ لأنّ هذه استعدادات محضة؛ و تلك القوى المذكورة أمور وجودية تكون مبادئ أفعال.

و أمّا العقل المستفاد فليس باستعداد؛ بل هو كمال للنفس، حاصل بعد هذه المراتب الثلاثة التي هي مراتب القوة. و تكون النفس قد حصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة، و به تمّ^٢ نوع الإنسان، و هو غاية الكمالات الإنسانية، و عنده تكون النفس قد تشبهت بالمبادئ صائرة عالماً عقلياً؛ و هو الرئيس و المخدم المطلق، يخدمه^٣ العقل بالفعل المخدم للعقل بالملكة^٤ المخدم للعقل الهولاني^٥.

و يخدم هذه المراتب الأربعة التي للعقل النظري العقل^٦ العملي، لكون العلاقة التي بين النفس و البدن إنّما كانت لتكميل العقل النظري. و إنّما يكون ذلك بالعقل العملي.

و إنّما كان العقل النظري مستكماً بتلك العلاقة، لكون القوى الحيوانية موعنة للنفس الناطقة في أمور متعدّدة، فإنّها بواسطتها تنتزع الكليات من الجزئيات المحسوسة و تميّز ما هو مشترك ممّا هو متباين؛ و كذلك الذاتي من العرضي؛ فيحصل للنفس من هذه الانتزاعات مبادئ التصورات بمعاونة استعمال الخيال و الوهم؛ ثم إنّها بعد انتزاع تلك الكليات توقع بينها مناسبات بالإيجاب و السلب، فالذي يكون بيتاً بذاته تأخذه و الباقي تتركه إلى أوان

١. المشارع، ص ١٨٧. ٢. ن: تمّ.

٣. ن: خدمه. ٤. المخدم للملكة.

٥. همان، ص ١٨٨؛ ابن كمونه، صص ٥٠٩ - ٥١٠.

٦. م: ب: - العقل.

حصول الواسطة.

و من جملة ما تُعينُ به القوى البدنيةُ للنفس اكتسابُ المقدمات المجربة و المتواترة؛ و هي التي تحصل من الحس و القياس و غير ذلك من الإعانات الكثيرة المختلفة.

و بهذا يظهر أنَّ الوهم يخدم العقلَ العملي و يخدم الوهم قوة بعده هي^١ الحافظة، و أخرى قبله و هي المتخيلة المخدمة للخيال المخدمة للحس المشترك الذي هو مخدومٌ للحواس الظاهرة المخدمة للقوة النزوعية المخدمة للشهوة و الغضب المخدمين^٢ للقوة المحركة في العضل؛ و هاهنا تفنى القوى الحيوانية.

و تخدم القوى الحيوانية القوى النباتية؛ و تخدم القوى كلها الحيوانية و النباتية الكيفيات الأربع^٣؛ و تخدم الانفعاليات^٤ الفعليتين^٥ و هاهنا آخر درجات القوى.

و المُخرج^٦ للنفس من العقل الهيولاني إلى العقل بالملكة، و منه إلى بالفعل^٧، و منه إلى العقل المستفاد إما ذاتها أو غيرها.

لا جائز أن يكون المُخرج لذاتها التي هي بالقوة ذاتها، و إلا لما كانت بالقوة أصلاً؛ ثم الذي يُخرج ذاته من القوة إلى الفعل لابد و أن يكون اعتبار الفعل أشرف من اعتبار القبول، فيلزم أن يكون ذاته ليقبل الكمال عن نفسها و هو محال؛ ثم النفس جوهر بسيط فليس فيه جهتان يفعل بأحدهما و يقبل بالأخرى. و إن كان المُخرج لها غيرها، فذلك الغير إما أن لا يكون عقلاً بالفعل أو يكون؛ و الأول محال، لأنَّ المُعطي للكمال لا يكون قاصراً عنه بل يجب أن يكون المُعطي لشيء أشرف منه، فبقي أن يكون المُخرج عقلاً بالفعل؛ و ليس هو

١. م: و هي. ٢. ب: المخدمون.

٣. يعني حرارت و برودت و رطوبت و يبوست.

٤. يعني رطوبت و يبوست. ٥. يعني حرارت و برودت.

٦. همان، صص ٥١٠ - ٥١٢. ٧. نسخه ها: الفعل.

بجسم و لا حال في جسم و لا يستفيد الكمال بما له تعلق بالجسم، وإلا فيلزم أن يكون مفتقراً إلى أمرٍ يُخرجُه إلى الفعل، و لابد في الأخير من الانتهاء إلى عقل يكون دائم التعقل بالفعل.

و قول بعضهم: إن مُخرج النفس لابد و أن يكون عالماً لأنّه، لا يجوز أن يعطي الشيء أمراً لا يكون موجوداً فيه، و هذه الدعوى صحيحة و العلة فاسدة؛ فإنّ العقل بالاتفاق هو المُعطي لجميع الصور و الهيات الجسمانية و للجسم أيضاً؛ فإذا أعطى الحرارة و السواد و الحلاوة لا يلزم أن يوصف ذلك العقل بهذه الكيفيات الجسمانية بل الأمور الجسمانية ممتنعة عليه؛ فنثبت وجود العقل الفعّال.

البرهان الثاني: إنّ القوة الجرمية إذا غاب عنها صورة إمّا أن تبقى محفوظة في قوة أخرى تكون خزانة لها، تُعاودها عند الاحتياج إليها من غير افتقار إلى كسب جديد، أو تزول عنها و عن خزانتها فتفتقر في استعادتها^٢ إلى كسب جديد؛ فالنفس الناطقة قد يعرض لها أن تغيب عنها صورة ثم تستحضرها دون كسب جديد فلها خزانة؛ و لا يجوز أن تكون تلك الخزانة جرمية، فإنّ المعقولات لاتحلّ المنقسم، لما سيأتي؛ و يمتنع أيضاً أن تكون الخزانة جزءاً فيكون لها جزءان، أحد الجزئين يكون متصرفاً و الآخر خازناً^٣، فإنّ النفس لا جزء لها؛ فلها خزانة من الجواهر العقلية هو مكملها و مُعيدها عند الزوال عنها، و هو المسمى عند الحكماء بـ«العقل الفعّال»، لأنّه بالفعل من جميع الوجوه؛ فإذا اتصلت النفس به، أيدها و كتب فيها العلوم و المعارف العقلية، كما جاء في الوحي الإلهي: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾^٤، و إذا أعرضت عنه انمحي النفس.

و نسبة النفس إليه في إقبالها عليه كنسبة المرأة المقابلة [لنفس]^٥، فإذا

١. همان، ص ٥١٣؛ المشارع، ص ١٨٨.

٢. ن: استفادتها.

٣. ن: خزناً.

٤. سورة ٢٢/٥٨.

٥. نسخها: لنفس.

أقبلت النفس عليه قبلت عنه وإذا أعرضت تجلّت عنه وعن نقوشه^١.
و نسبة هذا العقل المقدس إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا بل
أتمّ.

و كثرة تصرف النفس في الصور الخيالية و المعاني الوهمية التي في
الحافظة بواسطة القوة^٢ الفكرية تُعدها للاتصال به و لحصول صورة عقلية
مناسبة لذلك الاستعداد، فإنّه بحسب تصرف الفكرة بصورة^٣ صورة يلزم
تخصيص استعداد النفس بصورة صورة من الصور العقلية.
و قد تستعد النفس لحصول صورة عقلية من صورة عقلية، و الصور
العقلية قل أن تخلو عن محاكاة المتخيلة.

و العقل الهولاني و العقل بالملكة و العقل بالفعل - ثلاثتها - يُعْهَدُ
النفس^٤ للاتصال، إلّا أنّ العقل الهولاني^٥ يُعَدّ النفس للاتصال بالعقل و لحصول
العلوم البديهية لا بتوسط قصد فكري؛ و العقل بالملكة و العقل بالفعل يُعْهَدَانِ
النفس للاتصال و لحصول العلوم الكسبية مع قصد مّا فكري.

و أمّا المقدمتان، فليستا بعلة موجبة للنتيجة بذاتها، على ما يقول به
بعض المتكلمين الذين يزعمون أنّ النظر يولد العلم، فإنّ العلم بالقياس المؤلّف
من المقدمتين عرض و العرض لا يوجد العرض الذي هو العلم بالنتيجة؛ بل
العلم يحصل في النفس من المعلوم المفارق.

و الدليل على أنّ المقدمتين المركبتين لا يفيدان العلم بالنتيجة أنّنا نجد
كثيراً من الأقيسة تُعرض على بعض الأشخاص فلاتفيده ظناً، فضلاً عن العلم؛
و تُعرض على شخص آخر فتفيده علماً يقينياً يزول معه الريب؛ و لو كان
موجباً للعلم، لكان أينما وجد العلم بالقياس وجد العلم بالنتيجة؛ فحصول العلم
بالنتيجة لأحد الشخصين دون الآخر يدل على أنّ الأقيسة وسائط مُعْهَدَة لقبول

١. ن. ب: نفوسه. ٢. م: - القوة.

٣. م: ب: تصوره. ٤. م: بالفعل أنّها المعدات للنفس.

٥. ب: - بالفعل، ثلاثتها، يُعْهَدُ النفس للاتصال إلّا أنّ العقل الهولاني.

العلم من العقل المجرد.

فإن قلت: لو كانت المقدمات مُعدّة لتحصيل العلم، لوجب أن يكون ذلك عاماً لا لبعض النفوس.

قلت^١: إنّما تكون مُعدّة لحصول العلم بالنتيجة بشرط وجود القابل و استعداده عند حصول المقدمتين في ذهنه للفيض القدسي^٢ الموجب لليقين. و مراد الحكماء بقولهم: إنّها مُعدّة إنّما هو عند استعداد القابل، و إلّا فقد تُعرّض على بعضهم مقدمات بيّنة فيسلمها و يمنع النتيجة لوجود مانع مَنَعَه عن قبولها، و هو فساد الوهم وكدورة المزاج و أحوال أخرى.

و أورد بعضهم على قولهم: إنّ العرض لا يوجد العرض، أنّ الميل عرض و هو موجب للحركة؛ و الحرارة في الحديد الحامية عرض مع كونها موجبة للإحراق.

و سيأتي ما يصلح أن يكون جواباً و هو أنّ جميع الأعراض مُعدّات، و الواهب للصور و الأعراض إنّما هو المجرد عن المادة.

و قولنا: إنّ العلم بالمقدمتين مُعدّ لتحصيل العلم بالنتيجة و ما ذكرنا في ذلك و إن كان إقناعياً، إلّا أنّه إذا أُيدَ بالحدس اللطيف استفاد المطلوب من الإقناعيات المذكورة بحيث يحصل الجزم اليقيني؛ و كذا حكم كل إقناعي^٣ في العلوم الحقيقية إذا انضم^٤ إليه حدس قوي حصل لصاحب ذلك الحدس عند خوضه في تلك العلوم و سلوكه فيها على الوجه اللائق اليقين التام في جميع مطالب ذلك العلم.

ثم إذا قلنا^٥ إنّ العلم بالمقدمتين غير موجب للعلم بالنتيجة، فإنّه ملزوم للعلم فإنّا نعلم بالضرورة أنّ المقدمتين إذا كانتا صادقتين و أُلّفتا تأليفاً صواباً منتجاً، وجب أن تكون النتيجة أيضاً صادقة، كالقضايا الأولية التي إذا تُصوّر

١. ب: قلت.

٢. ن: القدس.

٣. ن: إقناع.

٤. ن: ضم.

٥. ابن كمونه، ص ٥١٧.

طرفاها حصل جزم الحكم بها من غير أن يتوقف الحكم على غير التصور؛
فالمقدمات الحقّة هذا حكمها، فإنّه إذا لاحت المقدمات للنفس و التفتت النفس^١
إليها، حق الالتفات، فإنّه يلزم أن تكون النتيجة اللازمة عنها ضرورية؛ لا سبيل
إلى إيجاب المطالب عن لَمَيّة الحكم بذلك، بل يكون حاكماً بالجزم باللزوم وإن
لم يعلمه على التفصيل.

* * *

١. ن، ب: - النفس.

الفصل الثالث

في الإدراك والتجريدات وبراہین علی تجرد النفس وإقناعات^١ فيه^٢

أما تفصيل الإدراك واستقصاء البحث فيه، فسيأتي في العلم الإلهي على ما يليق بقواعد الحكماء المتألهين.

و أما هاهنا، فنذكر منه شمةً فنقول^٣:

قال الشيخ^٤: إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك.

فاعلم أن المدرك إن كان مادياً فتكون حقيقته المتمثلة عند المدرك هي الصورة المنتزعة من الأمور الجسمانية التي في الخارج؛ وإن كان المدرك مجرداً عن المادة فلا يفتقر في إدراكه إلى الانتزاع بل يكون مدركاً لذاته؛ و يصدق عليه أن حقيقته متمثلة عند المدرك، فإنه يقال: إن فلاناً تمثل عند فلان، إذا حضر عنده منتصباً بنفسه أو بمثاله.

فقوله: «أن تكون حقيقته متمثلة» يتناول الأمرين: الذات ومثالها. ثم لما كان الإدراك يعرض له إضافتان: أحدهما إلى المدرك والثاني إلى المدرك، لا جرم افتقر في تعريف الإدراك إلى ذكر الشيء وهو المدرك وإلى ذكر

١. المشارع: إقناعيات. ٢. المشارع، المشرع السادس، ص ١٨٩.

٣. برگرفته است از شرح الإشارات خواجه نصير الدين طوسي، ج ٢، ص ٣٠٨ به بعد.

٤. شرح الإشارات، ج ٢، ص ٣٠٨.

المدرِّك وهو قوله: «عند المدرِّك».

ولما كان الإدراك قد عرض له هاتان الإضافتان لزم أن يكون المدرِّك و المدرِّك متضايفين أيضاً.

و أمّا الإدراك فإمّا أن يكون بآلة أو بغير آلة؛ وقد أشار الشيخ إلى القسمين بقوله: «يشاهدها ما به يدرك».

فإن قلت: إنّ المشاهدة نوع من الإدراك فكيف جعله معرّفاً للإدراك؛ فإنّ أجاب بأنّي أريد بـ«المشاهدة» الحضور، فيقال له: إنّ الحضور لا يكفي في ذلك، فإنّ الشيء قد يكون حاضراً عند الحس ولكن النفس غير ملتفتة إليه و حينئذ لا يكون مدرّكاً.

بل الجواب أن يقال: إنّ الإدراك ليس هو حضور الشيء عند الحس فقط، و إلّا لزم أن يكون كل حاضر عند الحس مدرّكاً و ليس كذلك، لما ذكرنا من عدم الالتفات عند الحضور عند الحس، بل الإدراك هو كون الشيء حاضراً عند المدرِّك لحضوره عند الحس؛ فحضوره عند الحس^١ هو حضوره عند النفس المدرِّكة، فلا يحتاج إلى أن يحضر الشيء مرتين: مرةً عند الحس و مرةً عند النفس؛ فإنّ النفس هي المدرِّكة و لكن بواسطة الحس.

ثم المدرِّك قد لا يكون خارجاً عن ذات المدرِّك، فتكون الحقيقة المتمثلة عنده هي نفس حقيقتها الخارجية لا مثالها؛ و قد يكون خارجاً عن ذات المدرِّك، فتكون الحقيقة المتمثلة عنده غير الحقيقة الموجودة في الخارج؛ فيكون إدراك الحقيقة الخارجية هو حصول صورتها الذهنية عند المدرِّك لا نفس حقيقتها الخارجية، و إلّا لزم أن يكون إدراك ما لا وجود له في الخارج - مثل كثير من الأشكال الهندسية الموجودة عند المدرِّك - هو نفس حقائقها الخارجية و ليس كذا؛ بل هي موجودة عند المدرِّك و فيما^٢ لا يباينه^٣، لا في الخارج.

١. م: - فحضوره عند الحس.

٢. نسخه ها: ممّا؛ شرح الإشارات، ج ٢، ص ٣١٢؛ فيما.

٣. م: وهما لا ثبات له.

فعلم أنّ المدرك من الأمور الخارجية المباشرة لذات المدرك ليس هو نفس الحقائق الخارجية.

وأما الدليل^١ على أنّ الإدراك عبارة عن حصول صورة المدرك في المدرك، أننا إذا أدركنا شيئاً لم نعلمه قبل ذلك، وكان غائباً عن حواسنا، فإن لم يحصل فينا أثر من ذلك الإدراك ولم ينتف عنّا شيء، فسيّان ما قبل الإدراك وما بعده وهو محال؛ وإن انتفى عنّا شيء عند الإدراك فذلك المنفي إما أن يكون إدراكاً أو صفة غير إدراكية؛ فإن كان الأول فيكون إدراك الشيء عبارة عن انتفاء إدراك آخر، فنقصد بالكلام إلى ذلك الإدراك الوجودي الذي هذا انتفاؤه، فإنّ الأمر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء، فلا بد وأن ترجع حقيقة الإدراك إلى أنّه أمر ثبوتي؛ ولأنّ الكلام إنّما هو في الإدراك الواحد المتعلق بالنفس، وحينئذ ينقطع الكلام.

وأما إذا كان الإدراك عبارة عن انتفاء صفة عن النفس غير إدراكية، فيلزم أن يكون في النفس إدراكات لأمر لا تنتهي عند حدّ، فتكون فيها صفات غير متناهية يبطل كل واحد من تلك الصفات عند قصد النفس إلى إدراك شيء؛ ثم كيف يكون الإدراك انتفاءً أو هو تحصيل؟ فإنّ كل عاقل يجد من نفسه، عند إدراكه لشيء، أنّه قد حصل له أنّه [يخيّله]^٢ له؛ فثبت من هذا أنّه لا بد وأن يحصل فينا شيء وأثر عند الإدراك؛ فإن لم يكن ذلك مطابقاً للمدرك فلا إدراك؛ وإن كان مطابقاً من وجه دون وجه فلا يكون المدرك مدركاً كما هو؛ فبقي أن يكون الأثر الحاصل في المدرك من المدرك مطابقاً لذلك المدرك وهو الصورة التي ادّعينا أنّ الإدراك عبارة عن حصول صورة الشيء المدرك في المدرك.

وهذا إنّما هو في الإدراكات المتجددة للنفس؛ فإنّ ما ليس بمتجدد، كعلم واجب الوجود بذاته ومعلولاته وإدراك العقول والنفس لذواتها، ليس بصورة، وليس له قبل، ليصح أن يقال فيها سيّان^٣ ما قبل العلم وبعده؛ وهذا

٢. نسخه ها: يخلّيه.

١. المشرح، ص ١٨٩.

٣. ن: نسيان.

القدر^١ من الإدراك ذكرناه هاهنا في علم النفس لاحتياجه إليه عند الاستدلال على تجرّدها؛ والبحث المحقّق المستوفي لذكره في آخر العلم الإلهي، إن شاء الله تعالى.

و قولنا في تعريف الإدراك إنّه حصول صورة الشيء في المدرك منا، أو أنّ حقيقته متمثلة عند المدرك، ليس هذا حدّاً للإدراك؛ وإنّما هو تنبيه على أنّ العلم من الأشياء^٢ التي يجدها الإنسان بنفسه؛ والأمور الوجدانية لا يحتاج إلى أن يُعرّف بالحد والرسم.

وكما أنّ بعض التصديقات الضرورية يحتاج إلى أن ينبّه عليها وأن يخطر بالبال من غير احتياج إلى حجة وبرهان، فكذلك من التصورات الضرورية ما يحتاج إلى أن ينبّه عليها من غير احتياج إلى حد أو رسم؛ وكذلك الحكم في الإدراك؛ على أنّ الأمور الضرورية تختلف بحسب اختلاف الأشخاص فيستغني بعضهم عن الحد والقياس فيها؛ وبعضهم يفتقر إلى كل واحد منهما؛ وإنّما عرّفنا الإدراك هاهنا ليمّن في ذهنه قصور يحتاج إلى التنبيه. وقال أبو البركات المتطّيب^٣: «إنّ الإدراك هو أن ينال ذات المدرك ذات المدرك»؛ فإن كان مراده بالنيل الإدراك فالكلام صحيح؛ وإن كان مراده من النيل الاتصال بالشيء والمماسّة له فهو غير صحيح؛ فإنّنا إذا أدركنا السماء والكواكب بالبصر، فإن كان المدرك هو البصر فهو باطل، لأنّ البصر عند الإدراك لم ينتقل إليها فماسّها^٤ واتّصل بها؛ وإن كان المدرك هو النفس فهو باطل: أمّا أولاً، فلأنّ الاتصال والمماسّة إنّما هو من خواص الأجسام. وأمّا ثانياً، فلأنّها في حالة اتصالها بالسماء، إنّ اتّصلت بالبدن لزم أن

١. ب: العدد.

٢. ن: لأشياء.

٣. به نقل از التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، ص ٥٢١؛ سهروردي: «و بعض من تفلسف من اليهود ...»؛ ابن كمونه: «المشار إليه من متفلسفة اليهود هو أوحّد الزمان صاحب المعبر».

٤. م: لأنّ.

٥. م: فيماسّها.

تكون في حالة واحدة في موضعين وهو محال؛ وإن لم تكن متصلة بالبدن لزم أن يكون البدن ميّناً إلى أوان عودها؛ ولو جاز اتصالها بالسماء والبدن في حالة واحدة و [شاغلة]^١ ما بينهما من الأحيان، وجب أن تكون عند إدراكها للسماء مدركة لما بينها وبين البصر من الأجسام وليس كذلك؛ لأنّي قد أغفل عما بينهما أحياناً.

وأما ثالثاً، فلاّنه كان يجب عند إدراكنا للسماء والكواكب أن نعرف مقدار ما أدركنا ومساحة كل واحدٍ منهما من غير احتياج إلى برهان؛ وكان أيضاً ينتقض ما قاله بإدراك الأمور الخيالية الغير الموجودة، فإنّه لا ذات لها.

وأورد بعض المتأخرين على قولهم^٢: إنّ إدراك الشيء هو بحصول صورته في المدرك بأنّ ندرك السماء مشاهدة بالبصر على عظمها؛ فإن كانت بالبصر^٣ لزم مطابقة الامتداد الأصغر وهو العين^٤ للامتداد الأكبر وهو السماء؛ وكذلك الحال فيما يدركه الحس المشترك والخيال.

وقد أجابوا عن هذا بثلاثة^٥ أجوبة:

الأول: إنّ الجسم يقبل التجزئة إلى غير النهاية؛ فيكون كل جزء من الحال الكبير يحلّ في جزء من المحلّ الصغير.

والجواب الثاني: إنّ الصورة المنطبقة في المدرك عرض والعرض ليس من شرطه أن يساويه من المحل شيء؛ وقد مرّ ما في هذا.

والثالث: إنّ انطباع الصورة إنّما هو في هيولى الآلة والهيولى لا مقدار لها ونسبة جميع المقادير، إليها بالسوية، فيمكن أن يكون هيولى البصر قابلاً^٦ للمقدار الصغير والكبير، فينطبق السماء فيه أو في الحس المشترك أو الخيال على ما يراه.

١. ن، ب: بئاً على؛ م: - بئاً على؛ ابن كمونه، ص ٥٢١: شاغلة.

٢. إيراد وجواب آن در التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، در ص ٥٢٣ آمده است.

٣. م: البصر.

٣. م: ب: في البصر.

ع: ب: قابل.

٥. م: ثلاثة.

وقد ذكروا^١ في بعض أجوبته - بعد تسليم مقدّمتين: أحدهما وجود هيولى أبسط من الجسم تقبل المقادير المختلفة، و ثانيهما كون العرض لايساويه من محله شيء - أنّه يلزم منه جواز حلول الصورتين المختلفتين بالكبر والصغر في الهيولى الواحدة، لكن على سبيل البديل في حالتين؛ ويمتنع ذلك في الحالة الواحدة كيف كان، سواء كانت الصورتان مختلفتين بالصغر والكبر أو لم يختلفتا، وهو ظاهر.

وأجابوا عن هذا بأنّ الممتنع حلول مقدارين أو صورتين مستقلتين في محل واحد؛ أمّا إذا كان أحدهما صورة ومثالا للشيء، وكان الآخر مقداراً للآلة المختصة بالإدراك، فلم قلّت إنّ ذلك ممتنع؟

وهذا الجواب وأمثاله جدلي لا يُسَمِّن ولا يُغْنِي من جوع؛ وأنت فقد عرفت ضعفه في بحث الإبصار.

والحق أنّ المدركات العظيمة، كالسما والكراكب والأرض والجبال، لا يمكن أن تنطبع في آلة جسمانية، كالبصر والحس المشترك والخيال وغيرها وإلّا لزم اجتماع أجزاء المدرك الكبير في أجزاء الآلة الصغيرة التي فيها الإدراك وإذا اجتمع بعضها مع بعض لم يدرك أجزاء المدرك مرتبة، كما هي عليه في الخارج؛ وإذا بطلت قاعدة الانطباع بالكلية ونحن نفمض أعيننا ونختيل أشباحاً كثيرة عظيمة من كل نوع وتتصور أموراً أخرى لا وجود لها في الخارج ونميّز بينها وبين غيرها من أنواع الموجودات؛ فإذا امتنع انطباعها في الدماغ ولسنا نشاهدها في عالم المحسوسات، فهي بالضرورة موجودة في عالم آخر أعلى من عالم الحس؛ إذ لو كانت عدماً صرفاً لم يمكن أن نشاهدها في أذهانتنا وننظر إليها بنفوسنا ونميّز بينها وبين غيرها. فإنّ العدم المحض لا يصح عليه شيء من ذلك؛ وذلك العالم الذي نشاهدها فيه يسمى «عالم المثلّ المعلّقة»^٢ و«الأشباح»، المنزّه عن الأمكنة والحلول في محل؛ ولا بد من إثبات هذا العالم لثلايلزم المحالات المذكورة؛ ويندفع بإثباته كثير من الإشكالات؛ و

١. همان، ص ٥٢٢.

٢. حكمة الإشراق، صص ٢٢٠ - ٢٢٥.

لا تتم الحكمة إلّا به؛ وهو عالم عظيم لا نهاية للأشخاص الموجودة فيه؛ وسيأتي تحقيقه في العلم الإلهي.

فالحاصل أنّ المدرك إنّ كان كلياً يكون إدراكه بحصوله في الذات المدركة.

وإن كان جزئياً وكان ذات المدرك، فإدراكه لذاته يكون بعدم غيبته عن ذاته.

وإن كان غير ذاته، فإن كان^١ حاضراً عند الحواس والتفتت النفس إليه، أدركته بمجرد حضوره عند الحس.

وإن كان غائباً عن الحواس الظاهرة، كما في مدركات الحس المشترك والخيال وغيرهما^٢ من الحواس الباطنة، فإدراك ذلك إنّما هو باتصال النفس واتحادها بالعالم المثالي؛ ولا بد لذلك - مهما كانت النفس لها ارتباط ببدن ما - من مظاهر [صقالية]^٣ وهي المرايا المختلفة بالنوع، فإنّما يكون شرطاً في مشاهدة هذا العالم والابتهاج به.

وأما أبو البركات^٤ فإنّه لما كان قد حكم أنّ الإدراك هو أن ينال ذات المدرك ذات المدرك؛ وأبطل قاعدة الانطباع - معللاً بأنّه يمتنع انطباع نصف كرة العالم في عضو صغير - حكم بأنّها منطبعة في النفس، فهي تدركها لذاتها من غير أن تحتاج إلى توسط الآلات. وتكون فائدة تخصيص^٥ كل واحد من الحواس ببعض المدركات لئلا يحصل في النفس من المدركات ما لا يتناهى، لأنّه لما كانت نسبة النفس إلى كل ما يمكن أن تدركه نسبة واحدة، فلولا وجود هذه الحواس وتخصّص كل واحد منها ببعض المدركات، لزم أن تكون النفس إمّا مدركة لما لا يتناهى أو أن لا تكون^٦ مدركة لشيء؛ فإنّها لو كانت مدركة للبعض

١. ب: - كان. ٢. م: غيرها.

٣. نسخه ها: صقالته: تصحيح قياسي. ٤. ابن كمونه، ص ٥٢٦.

٥. ن: تخصص.

٦. ب: - و تخصّص كل واحد منها ببعض المدركات ... إمّا مدركة لما لا يتناهى أو أن لا تكون.

دون البعض لكان ترجيحاً من غير مرجّح و هو محال. و يكون تخصيص هذه الآلات ببعض المدركات إنّما هو بطريق القرب و البُعد و المقابلة و اللامقابلة و أمثال ذلك من الأسباب المختلفة.

و هذا كلام من لم يفهم معنى النفس و لا عرف كيفية ربطها و تعلّقها بالقوى و الأرواح؛ فإنّ النفس الناطقة إن لم تكن مستعدّة للإدراك الغير المتناهي لم يكن لها احتياج إلى أن تمنعها القوى البدنية؛ و إن كانت مستعدّة للإدراك الغير المتناهي فلم يمنعها الحواس عمّا هي مستعدة له؛ و الواهب للكلمات و الخيرات ما هو على الغيب بضنين.

و إذا فهمت هذا التحقيق في الإدراك سقطت عنك الشكوك التي أوردتها فخرالدين^١ و غيره في ذلك؛ و هذا القدر يكفي ها هنا.

في أنواع الإدراك و مراتبه^٢

أنواع الإدراك أربعة: إحساس و تخيل و توهم و تعقل:

أما «الإحساس» فهو إدراك الشيء المادي الحاضر عند المدرك على هيئات مخصوصة محسوسة من كمّ و كيف و أين و وضع و غير ذلك.

و أما «التخيل» فهو إدراك لذلك الشيء مع ما ذكرنا من العوارض الغريبة لكن في حالتها حضوره و غيبته؛ فالحس - كالبصر - يجرّد الصورة عن المادة لكن يحتاج إلى علاقة وضعية، و الخيال يجرّدها عن تلك العلاقة و يدركها مع غيبة [المادة]^٣.

و أما «التوهم» فهو إدراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات؛ فهي غير مادية في ذاتها و إن عرض لها أن تكون مادية، كالصدقة و العداوة و الموافقة و المخالفة و غير ذلك من المعاني التي يمكن

١. شرح الإشارات، ج ٢، ص ٢١٥ به بعد.

٢. همان، ص ٣٢٢ به بعد؛ ابن كمونه، صص ٥٢٧ - ٥٢٨.

٣. نسخه ها: الحال؛ تصحيح قياسي.

إدراكها من غير أن تكون عارضة للأجسام؛ فهي أشد استقصاءً في التجريد مما قبلها، إلا أن هذه المعاني لم تجرد عن اللواحق المادية بالكلية، فلذلك^١ لم توجد إلا جزئية من مادة معينة، بحيث لو فرضنا عدم الذنب و السنور لم تتصور عداوتهما للشاة و الفأر.

و أما «التعقل»، فهو إدراك الشيء من حيث هو هو، مجرداً عن جميع العوارض الغريبة المذكورة، بحيث يصح مطابقتها للمختلفات؛ فالعقل لما جرد الصورة عن المادة بالكلية فكأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً؛ هذا فيما يكون له لواحق خارج الذهن؛ وإن^٢ كان الشيء المعقول ليس له في ذاته شيء من هذه اللواحق فهو معقول لذاته من غير احتياج إلى تجريد. فهذه أربعة أنواع من الإدراك مترتبة.

فالإدراك الأول الحسي، يشترط فيه ثلاثة شروط: حضور المادة، و اكتناف العوارض، و أن يكون المدرك جزئياً. و الإدراك الثاني الخيالي، لا يشترط فيه الشرط الأول و يشترط فيه الشرطان الأخيران.

و الإدراك الثالث الوهمي، يشترط فيه الشرط الثالث و^٣ هو كون المدرك جزئياً دون الأولين.

و الإدراك الرابع العقلي، يشترط تجرده عن الجميع. و ينبغي أن يعلم أن هذه الإدراكات إذا قيست إلى مدرك واحد يسقط الوهم عن الاعتبار؛ لأن الوهم يدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات و لا يدرك ما يدركه الحس و الخيال من الصورة الجسمية بانفرادها؛ بل يحتاج في إدراكها إلى مشاركة الخيال.

و بهذا السبب يتخصص مدركات الوهم و تصوير جزئية. فلما لم يتحد مدارك هذه الأربعة بالنسبة إلى مدرك واحد لعدم إدراك

١. ن، ب: فلن.

١. ن، م: فذلك.

٢. ن: - و.

الوهم^١ ما أدركه الحس و الخيال، أسقط الشيخ أبو علي الوهم من الاعتبار و تبعه الشيخ الإلهي بإسقاطه من التلويحات؛ هكذا قاله بعض المتأخرين^٢.
و أنت فقد عرفت بما أعطيناك من الأصول أنَّ البصر لا صورة عنده و لا إدراك له؛ و كذلك الخيال؛ فلم يبق إلَّا الوهم و العقل؛ و قد بينا أنَّ الحق أنَّ الوهم و الخيال و المتخيلة قوة واحدة باعتبارات يعبر عنها بعبارات؛ و حينئذ يبطل قولهم: إنَّ الوهم لا يدرك ما أدركه الحس و الخيال؛ فإذا استعملت في هذا ما سلف من القواعد، فإذا كان الشيء مقابلًا للبصر فالنفس هي المدركة له لا بصورة في الجليدية، بل بالإشراق الحضوري النفسي على ما عرفت.
و إذا صار متخيلاً رأت النفس ذلك الشيخ في العالم المثالي بواسطة الروح الخيالي، فلم يكن هناك تجريد و لا تصرف. ثم إننا نعلم بالضرورة، حين يتصرف الوهم في المعاني الجزئية و يدركها، أننا ندرك ذلك و نتصوره و نعرف النتائج التي تنتج تلك المعاني من غير غفلة و لا ذهول؛ و لسنا نرى للوهم^٣ إدراكاً و تصرفاً^٤ في وقت ما دوننا؛ فيعرف^٥ من هذا أنَّ هذه الإدراكات و التصرفات كلها للنفس بواسطة استخدام القوة الوهمية و باقي القوى الاستعدادية.

و النفس حس جميع^٦ الحواس البدنية؛ فمحال أن يقع إدراك أو تصرف من غير أن يكون له شعور؛ فهو الرئيس المطلق؛ إليه التأدية و عليه العرض؛ فعنه مبدأ جميع الإدراكات و التصرفات و إليه معادها؛ ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^٧.

١. ب: - و تصوير جزئية فلما لم يتحد ... إلى مدرك واحد لعدم إدراك الوهم.

٢. مقصود ابن كمونه است كه اين موضوع را در شرح خود بر التلويحات، ص ٥٢٨ آورده است: «و هذه المرتبة من التجريد لم يذكرها في الكتاب لأنَّ الوهم لا يتناول إدراك الصور الشخصية ... و لأنَّه يقتدي في أكثر مباحث هذا الكتاب بكتاب الإشارات للرئيس أبي علي بن سينا و هو غير مذكور في ذلك الكتاب».

٣. م: الوهم.

٤. ب: - فيعرف.

٥. ن: إدراك و تصرف.

٦. سورة مؤمنون، آية ١٢.

٧. ب: + جميع.

ثم قولهم: إنَّ العقل يجرّد الصورة عن المادة، فيه نظر؛ فإنَّ الجسم إذا^١ كان مركباً من المادة و الصورة فلا يصير الجسم معقولاً إلاّ بهما، فيحصل في العقل من كل واحد منهما صورة، و المادة تصير معقولة بتجريد عن مادة أخرى، إذ لا مادة للمادة.

فإذا كانت المادة جزءاً من كل نوع فلا يعقل كل نوع من أنواع الأجسام إلاّ بالمادة و الصورة؛ فإذا كان تعقلهما سابقاً على تعقل الجسم، فكيف يقال: إنّنا نجرّد الصورة عن المادة؟ و المادة معقولة لذاتها لا بتجريد عن مادة أخرى؛ و إن أراد بتجريد المادة عن الصورة حصول الصورة في النفس من غير مادة، فلا يكون هذا تجريداً؛ و إن سمي تجريداً فيكون على سبيل المجاز.

القول^٢ في تجرّد النفس عن المادة^٣

الذي ذكرناه من البراهين من قبل، إنّما دلّت على إثبات شيء مدبّر لبدن الإنسان، ليس بجسم و لا عرض؛ و الغرض هاهنا إثبات أنّ ذلك الشيء جوهر، ليس بجسم و لا حال في الجسم؛ و يدلّ عليه وجوه:

البرهان الأول^٤: إنّ في الوجود معقولات لاتقبل القسمة، فيكون تعقلها لا يقبل القسمة؛ و يلزم منهما أن يكون محل تلك المعقولات غير قابل للقسمة؛ و كل جسم و عرض حالّ فيه يقبل القسمة؛ ينتج من الشكل الثاني: إنّ محل المعقولات ليس بجسم و لا عرض حالّ فيه.

فهاهنا أربيع مقدمات تفتقر إلى البيان:

الأول: قولنا: «إنّ في الوجود معقولات لاتقبل القسمة»، فبيانها من وجهين: الأول، دلالة البرهان على أنّ البارئ و النقطة و الوحدة غير قابلة للقسمة. الثاني، إنّ الماهيات الموجودة إن كانت بسيطة فهي غير قابلة للقسمة؛ و

٢. ن، ب: - القول.

١. ب: - الجسم إذا.

٣. الشفاء، الطيبيات، نفس، مقاله ٥، فصل ٢، ص ١٨٧؛ المباحث المشرقية، ج ٢، باب ٥، فصل

٤. المثارع، ص ٢٠١.

١، ص ٣٥٩ به بعد.

إن كانت مركبة فبساطتها غير قابلة للقسمة أيضاً.

وأما بيان الثانية، وهو كون العلم بما لا ينقسم لا يكون منقسماً، فإثباته لو انقسم ذلك العلم فإثبات أن يكون أحد جزئيه علماً بذلك المعلوم، فيلزم أن يكون جزء العلم عبارة عن تمام ذلك العلم وهو معلوم البطلان بالضرورة؛ وإثبات أن يكون علماً بجزء من أجزاء ذلك المعلوم وهو باطل؛ لأن ذلك المعلوم كُناً فرضناه بسيطاً لا جزء له؛ وإثبات أن لا يكون العلم بأحد الجزئين علماً بذلك المعلوم ولا بجزء من أجزائه، فيكون كل واحد من أجزاء ذلك العلم حكمه كذا؛ فإذا اجتمعت الأجزاء كلها ولم تحدث هيئة زائدة فلا يكون مجموع ذلك العلم علماً بالمعلوم، وإن حدث هيئة زائدة^١ وكانت منقسمة فيعود التقسيم الذي مر؛ وإن كانت غير منقسمة فقد اعترف بأن العلم بالمعلوم الغير المنقسم يجب أن يكون غير منقسم أيضاً.

وأما بيان الثالثة، وهي أن محل المعقولات الغير المنقسمة غير قابل للقسمة، فلأنه لو انقسم فإثبات أن يكون الحال في أحد جزئي المحل هو بعينه الحال في الجزء الآخر، أو يكون الحال في أحد الجزئين مغايراً للحال في الجزء الآخر.

فإن كان الأول، لزم أن يكون العرض الواحد حالاً في محلين متباينين، وهو يبين البطلان.

وإن كان الثاني، لزم انقسام المعقول الحال المفروض أنه غير منقسم؛ لوجوب انقسام الحال عند حلوله في المحل المنقسم؛ فيلزم أن يكون المعقول الذي لا مقدار له ولا وضع أن يكون له مقدار و وضع وهو محال؛ والمقدار والوضع ما لحيث لذاته بل لمحلّه، كالسواد.

وأما بيان الرابعة، وهي أن الجسم وما فيه من الأعراض منقسم، فقد مر تقريرها في مسألة الجزء الذي لا يتجزى.

فإن قلت: إذا كان المحل منقسماً فيمتنع أن يصير موصوفاً بصفة غير

١. م - فلا يكون مجموع ذلك العلم علماً بالمعلوم وإن حدث هيئة زائدة.

منقسمة؛ فكذا إذا كان المحل بسيطاً مفرداً يمتنع عليه أن يصير موصوفاً بالصفات الكثيرة.

قلت: ليس اتصاف الموصوف الواحد بالصفات الكثيرة ممتنعاً؛ وإنما الممتنع أن يتّصف المحالّ الكثيرة بالصفة الواحدة.

و ليس في هذا البرهان ما يدل على أنّ محلّ المعقولات جوهر، لإمكان كونه عرضاً حالاً في مجرد لا ينقسم؛ والبرهان لا يمنع هذا الإمكان؛ فلا يكون المدرك ممّا للمعقولات نفساً؛ ولما سمّينا محلّها نفساً وكانت الجوهرية قد أخذت جزءاً من حدّها، وجب علينا أن نبين أنّ المتصرّف فينا المدرك للمعقولات جوهر، فنقول:

لو كان هذا المدرك للمعقولات المتصرّف في أبداننا عرضاً، فلا يجوز أن يكون محلّه جسماً ولا عرضاً حالاً فيه؛ لما ذكرنا في هذا البرهان.

و إن كان محلّ المعقولات غير جسم و كان هو المتصرّف في أبداننا بذاته و كان مع ذلك جوهرًا، فهو الذي نريده بالنفس.

و إن لم يتصرف في البدن لذاته بل إنّما يكون تصرّفه بواسطة أعراض حالة فيه، فتكون الأفعال الصادرة عن تلك الأعراض بسبب حلولها في ذلك المحل، كالقدرة والإرادة وغيرهما؛ فلا تسمّى هذه الأعراض التي يصدر عنها الأفعال بسبب محلّها نفساً؛ بل الذي نسمّيه نفساً إنّما هو محلّ الأعراض؛ لأنّه الأصل في صدور الأفعال و يلزم بالضرورة أن يكون ذلك المحل جوهرًا؛ فثبت أنّ المدرك للمعقولات المتصرّف في الأبدان المسمّى بالنفس الناطقة جوهر.

البرهان الثاني: إنّك قد عرفت أنّ التعقل هو تجريد الصورة عن المادة بالكلية حال الإدراك؛ فتجرّدّها حينئذٍ إمّا أن يكون لذات الصورة أو لغيرها.

فإن كان لذاتها وجب أن تكون دائماً مجردة، فكانت صور جميع الأشخاص - كالإنسانية والفرسية وغيرهما - مجردة عن المادة؛ لأنّ ما من ذات الشيء لا يزول و ليس كذا.

وإن لم يكن تجرّدها لذاتها فإمّا أن يكون بسبب ما أخذ عنه وهي الأشخاص الموجودة في الخارج؛ أو بسبب ما حلّ فيه الصورة العقلية؛ والأول محال، لأنّ الأشخاص المأخوذة^١ عنها هذه الصورة ليست مجردة عن المادة؛ فيتعين الثاني، وهو أن يكون التجرد إنّما لحقّ الصورة عند وجودها في العقل؛ فمحلّ هذه الصورة المجردة عن العوارض وإن كان يسمى بالعقل النظري باعتبارٍ وبالعقلي باعتبارٍ آخر، إلّا أنّه هو حقيقة النفس الناطقة، فهي مجردة عن جميع الجهات والمقادير؛ وإلّا لعاد الكلام فيما حلّ فيه محلّ الصور العقلية ولا يتسلسل؛ فلا بد وأن ينتهي إلى ما يقوم بنفسه، فذلك هو الذي نسمّيه بالنفس. البرهان الثالث^٢: لو كان محلّ المعقولات منّا منقسماً عند إدراكها، لكانت

الوحدة والشيثية المطلقتان أيضاً منقسمتين؛ والتالي باطل فذلك المقدم.

أمّا^٣ بيان اللزوم فظاهر؛ لكون الحال يجب أن ينقسم عند انقسام محله.

وأمّا بيان بطلان التالي فلأنّ الوحدة والشيثية لو انقسمتا فإمّا أن يكون جزء كل واحد منهما وحدة وشيئاً أو لا يكون.

والتالي محال، لاستحالة أن يكون جزء الوحدة والشيثية لا وحدة ولا شيئاً.

والأول، وهو الذي يكون جزأهما وحدة وشيئاً، فإمّا أن يكون مع زائد أو لا مع زائد.

والأول محال، لأنّه يلزم منه زيادة الجزء على الكل؛ وأن تكون الوحدة والشيثية اللتان فرّضتا مجردتين عن الزائد مقارنتين للزائد؛ لأنّ ما أضيف إلى جزء الوحدة والشيثية لا بد وأن يكون مضافاً إلى كل واحد منهما. والثاني، أيضاً محال، لكون اللازم عنه مساواة الجزء للكل.

١. ن: المأخوذة.

٢. التلوينات وشرح ابن كمونه بر آن، ص ٥٣٣.

٣. ن: و أمّا.

البرهان الرابع^١ في أَنَّ النفس ليست بجسم ولا حالة في جسم؛ لما ثبت أَنَّ الأجسام كلها متناهية فيكون كل واحد منها متناهياً؛ ومع تنهايتها يمكننا أَنْ نتصور مفهوم اللانهاية، من حيث هو كذلك، على ما يعمّ المقدار والعدد الغير المتناهيين؛ والصورة الذهنية يجب مطابقتها لما في الخارج الذي أدركناه؛ واللانهاية إنما تحصل بمقارنة المقدار والعدد للماهيات؛ فمفهوم اللانهاية - على ما ذكرنا - لو كان تعقله حاصلًا في جسم أو فيما هو حاصل فيه، لزم أَنْ يكون ذلك الجسم غير متناه، ليصح أَنْ يتقرر فيه مفهوم اللانهاية؛ لكن البرهان قد قام على استحالة وجود مثل هذا الجسم وما هو حالّ فيه؛ فبقي أَنْ يكون هذا المفهوم عند تعقله حاصلًا في شيء ليس بجسم ولا جسماني بل يكون في جوهر مجرد عن المادة الجسمية وتوابعها، وذلك هو المطلوب.

وأوردوا^٢ على هذا بأننا لانسلم أَنَّهُ إذا قارن الجسم مفهوم اللانهاية يلزم أَنْ لا يكون متناهياً لذلك؛ فإنّ المفهوم من اللانهاية معنى عديم والأمور العدمية لا وجود لها في الأعيان، فلا تحتاج إلى محل لا متناه ولا غير متناه.

وأجاب بعضهم بأنّ مفهوم اللانهاية وجودي؛ لأنّ النهاية التي هي انقطاع الشيء وفناؤه أمر عديمي، فتكون اللانهاية التي هي سلبها وجودياً، إلّا أَنْ يؤخذ السلب سلباً مطلقاً لا يشترط فيه الإمكان؛ فحينئذ يكون عديمياً؛ فإذا قلنا مقدار العالم لا يتناهى يكون المراد أَنَّ المحل الذي من شأنه أَنْ يكون متناهياً فالنهاية مسلوقة عنه، فيكون مفهوم اللانهاية في ذلك المحل وجودياً؛ وسلب العدم في جميع المواضع لا يكون سلباً محضاً ولا نفياً صرفاً، بل في بعض المواضع يكون عدماً محضاً، كما في السلب المطلق؛ وفي بعض المواضع يكون السلب وجودياً، كما في السلب عن المحل الذي من شأن ذلك العدمي أَنْ يكون فيه، كما في مسألتنا هذه.

فإذا كان مفهوم اللانهاية حاصلًا في جسم، فإن كان ذلك الجسم متناهياً

١. التلويحات وشرح ابن كموه بر آن، ص ٥٣٩.

٢. ایراد و جواب نیز از سهروردی است.

فيكون المفهوم من اللانهاية المنحصر في ذلك الجسم غير مطابق لما لا يتناهى، فلا يطابق الصور الذهنية التي عقلناها في نفس الأمر، و ذلك محال.

و إن كان ذلك الجسم الحاصل فيه مفهوم اللانهاية غير متناه، فيلزم حصول جسم غير متناه واقع في الوجود، و قد أبطله البرهان؛ فيجب أن تكون الصور الذهنية مطابقة لللانهاية، موجودة فيما هو مجرد عن المادة الجسمية الذي هي النفس.

البرهان الخامس^١ في أن النفس غير منقسمة: النفس شيء يحلّ فيه المعقولات المطلقة؛ و كل شيء يحلّ فيه المعقولات المطلقة فهو غير منقسم؛ ينتج من الأول: إن النفس غير منقسمة.

أما الصغرى، فمستغنية عن البيان، لأنّا يمكننا أن نعقل الأجناس و الأنواع، كالحوانية و الإنسانية، مجردة عن جميع العوارض الغريبة.

و أمّا بيان الكبرى، فلأنّ محل المعقولات المطلقة إذا انقسم في الوهم إلى جزئين مثلاً، فالمعقول الذي يحلّه يفرض^٢ فيه شيء غير شيء، و ينقسم بحسب ذلك إلى جزئين أيضاً؛ لأنّ الحالّ ينقسم بانقسام محلّه؛ فالجزءان اللذان انقسم إليهما المعقول، إن تشابها و لم يخالف الجزء الكلّ من جميع الوجوه، كان الجزء مثل الكل و هو محال؛ و إن خالفه، فمخالفته للكل لا تكون بالحقيقة و لوازمها، و إلّا لم ينقسما إلى جزئين متشابهين، فتعين أن تكون المخالفة بالعوارض الغريبة، كالمقدار و الشكل و غيرهما، فيلزم أن يكون للمعقول الذي فرضناه مجرداً عن جميع اللواحق، غواشي غريبة^٣ من مقدار و غيره و ذلك محال؛ و صورة قياسه هكذا: لو جاز أن ينقسم المعنى المعقول إلى جزئين متشابهين لزم إمّا أن لا يكون بين الجزء و الكل فرق، و إمّا أن يفارقه بالمقدار العري عنه بالفرض؛ و التالي بقسميه باطل فالمقدّم مثله.

٢. ابن كمونه، ص ٥٢٦: يتعرّض.

١. همان، ص ٥٢٦.

٣. م: الغواشي الغريبة.

طريق آخر في البيان^١: لو انقسم المعنى المعقول بانقسام محله المنقسم إلى غير النهاية إلى أجزاء متشابهة، لكانت الأجزاء المتشابهة غير متناهية أيضاً؛ فيلزم أن يكون الشيء معقولاً مراراً غير متناهية، لكون كل واحد من تلك الأجزاء لا يخالف الكل بالحقيقة ولوازمها؛ والتالي باطل فالمقدم مثله.

و أما إذا انقسم المعنى المعقول بانقسام محله إلى جزءين مختلفين فهو محال؛ لأنَّ اختلاف الجزئين لا يكون لنفس القسمة^٢ الوهمية، فإنَّها لاتجعل الشيء مختلف الأجزاء، بل اختلافهما إنّما يكون لاختلاف أجزاء المعقولين في نفسيهما بسبب العوارض الغريبة، لأنَّنا فرضنا المعنى المعقول مجرداً عن الزوائد اللاحقة؛ و حينئذ يكون المعقول منقسماً إلى مقومين مختلفين، ثم يقسم كل واحد منهما بحسب إمكان القسمة في الجسم - الذي هو المحل - إلى مقومات مختلفة غير متناهية؛ و يكون لكل مقوم مقوم إلى ما لايتناهى و ذلك محال؛ لتوقف تعقل كل واحد من تلك المقومات على تعقل ما لايتناهى؛ و لأنَّ هذه المقومات لها ترتيبات ذاهبة إلى غير النهاية مجتمعة عند التعقل، و قد برهن على امتناع مثل هذه السلاسل.

و هذه القسمة إلى المقومات ليست كقسمة الكمية إلى أجزائها، لأنَّ أجزاء الكم قبل الانقسام تكون بالقوة لا بالفعل؛ و أما أجزاء الماهية المقومة فلا تكون في الماهية بالقوة أصلاً، بل لابد و أن تكون تلك الأجزاء فيها بالفعل، لأنَّها إنّما تصير بالفعل إذا صارت أجزاؤها بالفعل؛ فظهر الفرق بين أجزاء الماهية و أجزاء الكم قبل فرض القسمة فيه بالفعل. ثم إذا انقسمت الماهية إلى معنى جنسي و فصلي ثم قسمناها تارة أخرى في جهة أخرى فتنقسم إلى جنس و فصل آخرين غير الأولين؛ فيلزم أن تكون للماهية أجناس و فصول مختلفة لايدخل أحدها تحت الآخر؛ فلايكون اختصاص أحد الأجناس أو الفصول بموضوع أولى من اختصاص الآخر بذلك؛ و إن رجعت القسمة من المقومات

١. همان، صص ٥٣٦ - ٥٣٩؛ المشارع، صص ٢٠١ - ٢٠٢.

٢. ن: القسمة.

المختلفة إلى المتشابهة عاد ما ذكرنا فيها من المحذور؛ و صورة قياسه هكذا: لو كان المعنى المعقول منقسماً إلى المختلفات بحسب انقسام محله الجسماني، لزم أن يكون لكل معنى عقلناه مقومات غير متناهية مترتبة؛ و التالي باطل فالمقدم مثله.

و بالجملة، لو كان المعقول منقسماً لانقسام محله، فإما أن ينقسم إلى الأجزاء المتشابهة أو المختلفة؛ و التالي بقسميه باطل فالمقدم مثله. فتبين من هذا أن محلّ المعقولات ليس بجسم ولا حالّ في جسم؛ فهي مجرد عن جميع اللواحق البدنية.

فإن قلت: إن انقسام المعنى المعقول لم يكن لذاته بل بسبب الجسم الذي هو فيه، فانقسامه بطريق العرض لا بالذات.

قلت: المعنى المعقول هو في ذاته شيء واحد غير منقسم أصلاً، و نحن ما أقمنا البرهان إلا على أنه غير منقسم بطريق الفرض، لكون انقسام الحامل يقتضي أن يفرض فيه شيء غير شيء.

فإن قلت: فلم لا يجوز أن يحل المعنى المعقول جسماً ولا يكون حالاً في المنقسم بأن يحلّ منه نقطة غير منقسمة، و جوابه ما علمته من حال النقطة أنها عدمية فلا ذات لها ليتقرر فيها شيء؛ و محل الشيء يجب أن يكون وجودياً ليصح تقرر الشيء فيه.

و قد أجاب بعضهم بجواب آخر، فقال: إن المعنى المعقول إنما امتنع حلوله في النقطة^٢ لكونها نهاية الخط و ليس لها طرفان، فيكون المعنى المعقول حالاً في أحدهما و يلي الطرف الآخر منها جانب الخط.

و هذا خطأ، فإنّ عند صاحب هذا الجواب يجوز قيام العرض بالعرض و لم يشترط هناك أن يكون للعرض الحامل طرفان فيكون قابلاً للعرض بطرف، و يلي الطرف الآخر المحلّ؛ فإذا كانت النقطة على مذهبه عرضاً^٣ فحلول الأعراس

٢. ن: نقطة.

١. ن: + في.

٣. ن: عرض.

في محالّها وقبول المحالّ لها لا تعلّق لها بالأطراف.
و قولهم: إنّ وحدة الجسم عرض حالّ فيه و الوحدة لا تنقسم فقد حلّ
الغير المنقسم فيما ينقسم.

و أجاب بعضهم بأنّه إذا فرض كون الجسم منقسماً تبطل وحدته.
و هو ضعيف، فإنّ الوحدة إن كانت في الأعيان وحدة^١، فكيف تبطل
الوحدة العينية الثابتة بتوهم القسمة الوهمية؟ و إن كانت الوحدة عقلية - على ما
سنبيّن فيما بعد - فماذا يبطل؟ و إن بطلت فإنّها تبطل الوحدة الوهمية عند توهم
القسمة، و كلامنا إنّما هو في الحالّ الموجود المحقّق الغير المنقسم؛ فإنّا ادّعينا
فيه أنّه لا يحلّ المنقسم؛ فإن كانت الوحدة كذلك و حلّت الجسم المنقسم فهو
نقض، و إلّا فلا.

فتبّت بجميع ما ذكرنا من هذه البراهين القطعية كون النفس غير منقسمة
لا وهماً و لا حساً و لا عقلاً؛ فهي أحدية صمدية مجردة عن الأجسام و هيئاتها،
مسلوية الجهات و الإشارات الحسية؛ فهي غير متصلة بالعالم و لا منفصلة، لأنّ
الشيء يجوز خروجه عن المتقابلين جميعاً، كالعالم و الجاهل الذي يخرج
عنهما الحجر و غيره؛ فإنّه ليس بعالم و لا جاهل؛ لا كالسلب و الإيجاب، يعني
العالم و اللاعالم، فإنّه لا يخرج عنهما شيء؛ فالانفصال هو عدم الاتصال فيما
من شأنه أن يكون متصلاً و ذلك من خواص الأجسام؛ فإن أخذ الانفصال عبارة
عن اللاتصال مطلقاً فتكون النفس منفصلة لا محالة.

فإن قلت بأنّ الإنسان يطّلق على نفسه الدخول و الخروج فيقول: دخلت
الدار و خرجت عنها؛ و الدخول و الخروج من خواص الأجسام.

قلت: مهما كانت متعلقة بالمواد فإنّها لا تخلو من محاكاة خيالية، لأنّ
الخيال جسماني لا يتصور المجردات بالكلية؛ فالخطابات البشرية و الإشارات
القولية لا تقع إلى المعقولات المحضة من غير أن يصحبها أمور خيالية.

و إن كان كذلك، فيضاف أمور إلى النفس و هي للبدن و بالعكس، لما بين

البدن و النفس من العلاقة القوية. و بعد قيام البرهان على تجرّد النفس و برائتها عن الفواشي الغريبة فلا يلتفت إلى أمثال هذه الألفاظ و لا إلى أحكام الوهم؛ فإنّه لجرميته يمنع موجوداً لا يكون في الجهة؛ و العقل الصريح المؤيّد من الملكوت يكذبه و يردّ الأحكام المخالفة لأحكامه.

ولمّا كانت النفس غير متّصلة و لا منفصلة و لا ذات جهة و لا مكان و كانت عاقلة لذاتها و لغيرها لطيفة روحانية و كانت هذه الصفات ممّا يتّصف بها البارئ تعالى، توهم بعضهم أنّها البارئ و قد ضلّ ضلالاً مبيناً؛ فإنّ البارئ واحد لقيام البرهان على ذلك، و أمّا النفوس فكثيرة؛ و لو كانت واحدة لكان ما أدركه زيد أدركه جميع أشخاص النوع؛ فإنّه من المحال أن يكون الشيء الواحد في الحالة الواحدة بجهة واحدة مدركاً لشيء و لا مدركاً له فيكون موصوفاً بالضدين.

و لا يقال: إنّ البعض إنّما أدرك ذلك لرفع عائق و زوال مانع؛ و البعض الآخر إنّما لم يدرك لوجود العائق و حصول المانع.

لأنّا نقول: من المحال أن يكون الشيء الواحد في الحالة الواحدة مدركاً شيئاً من غير مانع يمنعه عن إدراكه، و يمنعه مانع عن إدراكه في الزمان الذي كان أدركه؛ فيلزم بالضرورة أن يكون الذي عاقه العائق و منعه المانع غير الذي ما عاقه و منعه؛ ثم برهان حدوث النفس يمنع أن تكون واحدة.

فإن قلت: إذا كانت النفوس كثيرة و لا مميّز لها من مكان و محل، فبماذا تمتاز عن واجب الوجود و ليس هناك فارق يتحد معه و يصير ذاتاً واحدة؟ قلت: التمييز لا ينحصر في المكان و المحل؛ بل قد تختلف الأشياء بحقائقها و ذواتها، كالبياض و العلم في السكر، و الجنس و الفصل [في] النوع الواحد؛ فالامتنياز بينهما ليس بالمحل فإنّه واحد؛ و لا بالمكان، لأنّ الهيئة لا مكان لها؛ فهما يمتازان بحقيقتهما.

و قد يكون الامتنياز بالهيئات، كالهولي و الحوامل المتعددة في النوع

الواحد؛ فالبارئ تعالى ممتاز عما عداه بكمال نوريته و شدة ظهوره و وجوب وجوده الذي لا يشاركه غيره فيه؛ و سيأتي تحقيقه في العلم الإلهي.

برهان آخر^١ على أن النفس لا تنطبع في عضو، كقلب أو دماغ أو كبد - و فائدة تخصيص هذه الأعضاء بالذكر أنها رئيسة جميع الأعضاء على الترتيب؛ فالقلب معدن الروح الحيواني الذي هو المتعلق الأول للنفس؛ و يليه الدماغ و هو معدن الروح النفساني الذي هو أصل الحس و الحركة؛ و يليه الكبد و هو معدن الروح الطبيعي و هو أصل النمو و التغذي و التوليد.

فلو لم تُفرد بها بالذكر بل عممنا الدعوى لجميع أعضاء البدن، كان لقاتل أن يمنع عدم تعقل النفس لذلك العضو المنطبعة فيه النفس، فإنه يجوز أن يكون في البدن عضو صغير في الغاية تكون النفس منطبعة فيه، [فصغره]^٢ و حقارته و كونه لا سبيل إلى معرفته من جهة التشريح لانتصوره أبداً.

إذا فهمت هذه المقدمة فنقول: لو كانت النفس منطبعة في قلب أو دماغ أو نحوه، لكانت إما دائمة التعقل لذلك العضو أو لا دائمة التعقل له؛ و قسمًا التالي باطل فكذا المقدم.

و بيان اللزوم أن ذلك العضو الذي انطبع فيه النفس لا يخلو إما أن يكفيها في تعقله نفس حصول صورته في مادته أو لا يكفيها ذلك.

فإن كان الأول، و جب أن تكون النفس دائمة التعقل لذلك العضو، إذ التعقل عبارة عن مقارنة صورة المعقول للعاقل و هي حاصلة هاهنا، لحصول صورة العضو الذي فيه الدماغ في مادته، و عدم توقفه على شرط آخر؛ فهو علة تامة في تعقل ذلك العضو؛ و العلة التامة إذا وجدت و جب وجود المعلول؛ فيلزم أن يدوم وجود التعقل بدوام وجود الصورة.

و إن كان الثاني^٣، و هو الذي لم يكفيها في تعقل العضو نفس^٤ حصول صورته، فيلزم عدم دوام تعقله، لأن التعقل يفترق فيه إلى المقارنة، و إذا كان

١. الشارع، ص ٢٠٦.

٢. نسخه ها: فأصغره؛ تصحيح قياسي.

٣. ب: ليس.

٤. ب: التالي.

مقارنة صورة العضو بمادته^١ غير كافية في ذلك، فيحتاج إلى مقارنة صورة أخرى للعضو بتلك المادة، وهي غير الصورة الأولى للعضو بالعدد وإن كان نوعهما واحداً؛ لأنَّ الصورة الأولى مقارنتها دائمة بدوام وجود العضو وهذه الصورة الثانية مقارنتها متجددة في بعض أوقات وجودها فيلزم حصول مثلي صورة نوعية في مادة واحدة وذلك محال.

وأما بطلان التالي فظاهر؛ لأنَّ القلب والدماغ والكبد وسائر أعضاء البدن يُتعقّل كل واحد منها تارة ويُغفل عنه مرة أخرى، بل قد يغفل عن البدن أحياناً بالكلية فلا يدوم التعقّل ولا عدمه.

وأما الإقناعيات^٢: لو كانت النفس منطبعة في عضوٍ لوجب عند كلال ذلك العضو كلالها؛ فيلزم اختلال شعورها بذاتها وليس الأمر كذا؛ فإنَّ البدن وقواه المنطبعة فيه تكّل وتأخذ في الانحطاط والضعف عند سنّ^٣ الوقوف ويظهر ظهوراً بيناً عند البلوغ إلى الستين و ماوراءها؛ والقوة العاقلة عند هذه الحالات تكون آخذة في الزيادة والقوة؛ فيشتد تعقّلها ويتضاعف إدراكاتها في أكثر الأحوال على ما هو مشاهد بالتجربة؛ فالقوة العاقلة غير منطبعة في البدن وأجزائه.

و اختلف الأطباء في سنّ الوقوف: فبعضهم يجعله ستاً وأربعين وبعضهم خمساً وثلاثين؛ وهذا إنّما يكون في الأمزجة التي تقرب من الاعتدال الجارية أحوالها في حفظ الصحة على الصواب، وتختلف الأحوال في ذلك بحسب البقاع، فإنّ [في] بلاد الزنج والحبشة يهرم الإنسان في ست وثلاثين سنة؛ وفي الهند لا يهرم بعضهم إلّا بعد الزيادة على المائة وأكثر؛ فتصير القوى البدنية بعد ذلك قوية.

وكما أنّ هذا الاختلاف بحسب الأمكنة واقع، فلا يبعد أن يكون الاختلاف

١. ن: لمادته. ٢. ب: إلّا أنّ.

٣. ابن كموته، ص ٥٤١؛ المشرح، ص ٢٠٩.

٤. ب: سنين. ٥. نسخه ها: - في.

بحسب الأزمنة و التشكلات الفلكية^١ الغريبة واقع أيضاً.
و لا يقال: إن الشيخ الهرم كما كُتِّ آلته و ضعفت قواه البدنية، فكذلك
كُتِّ قوته العقلية فاختلَّت إدراكاته.

لأننا نقول: لو كان الهرم كلاً للنفس، لوجب أن يكون موجوداً عند فتور
المزاج و القوى؛ فكان يجب الكلال في إدراك المعقولات و الشعور بالذات بعد
الأربعين و ليس كذا؛ فكلال النفس ليس لذاتها بل لاشتغالها بأحوال البدن و
الضعف الطارئ عليه، فلا تكون موأته في الاستعمال؛ و الشيء قد يعرض له
من أمر غيره ما يشغله عن أمر نفسه.

و أيضاً، لو كانت النفس آلية ما أدركت ذاتها و لا آلتها؛ فإن الآلة هي
الواسطة بين الفاعل و المنفعل في وصول أثره إليه، فلا تكون إلا بين شيئين؛ فلو
أدركت ذاتها بآلة و أدركت آلتها بآلة أخرى، لزم أن يكون بينها و بين نفسها
واسطة، و بينها و بين الواسطة المتعلقة واسطة أخرى و هكذا إلى ما لا يتناهى،
و ذلك محال؛ فيجب أن يكون إدراكها لذاتها بغير آلة، و لذلك كانت القوى البدنية
الآلية لا تدرك ذواتها؛ فإن البصر لا يبصر نفسه؛ و الشم لا يشم نفسه و كذلك
الباقي؛ و أمّا النفس فهي مدركة لذاتها و لإدراكاتها و لجميع مشاعرها فليست
بآلية.

و أيضاً^٢ لو كانت النفس آلية، أي يكون فعلها بالآلة، لوجب أن يكَلِّها تَكْرُرُ
الأفاعيل، كالحواس البدنية.

فإن قلت: بأن النفس يعرض لها ملال عند إدراك المعقولات و ملالها هو
كلانها من كثرة ما أدركت المعقولات.

قلت: ليس الملال هو الكلال، بل هو مغاير له؛ لأنَّ الملول يستريح إلى
الاستبدال عما كان يفعله فينتقل إلى غيره مسروراً من غير تأذٍّ؛ و أمّا الكلل
فلا يستريح بالاستبدال و الانتقال بل يترك الفعل بالكلية؛ و قد يكون الكلال سبباً
من أسباب الملال؛ و ليس حال إدراك النفس المعقولات كذا، فإنه لو كان ما

يعرض النفس عند إدراك المعقولات بالأفكار يكون كلالاً لها، ما كان الموجب لكالها بعينه موجباً لتشحيذ قوتها، لكن النفس عند إدراك المعقولات تزداد قوة؛ و الموجب للكلال لا يشحذ الشيء و يُقَوِّيه بل يُضَعِّفه؛ فلو كان الملال هو بعينه الكلال، لكان الشيء الواحد، من حيث هو واحد، موجباً للشيء و لضعفه و ذلك محال.

و أيضاً^١، لو كانت النفس آلية ما أدركت الضعيف بعد القوي، كالحواس البدنية، فإنَّ البصر لا يدرك ما في البيت القليل الضوء إذا دخله عقيب رؤية الفضاء الشديد الضوء؛ و الشم لا يدرك الروائح الضعيفة عقيب القوية. و لهذه العلة لا تُدْرِك الكواكب بالنهار، لانفعال البصر بضوء الشمس الشديد فلا يدرك الكواكب بعد ذلك لضعف أنوارها، لا لأنها قد زالت أنوارها؛ فإنَّ الشمس لو أزالَت أنوار الكواكب لوجب أن لا يرى أكثر الكواكب بالليل و لا يظهر، لكون الأرض ليس لها من القدر ما يحجب بين الشمس و جميع الكواكب. و من زعم من القدماء أنَّ أنوار جميع الكواكب من الشمس فإذا زالت عن مقابلتها بطلت أنوارها، فليس ذلك بصواب؛ و لو كان الأمر كما ظنَّوا، لوجب أن يزيد أنوار الكواكب و تنقص بحسب قلة المقابلة و شدتها و ينخسف بعضها عند حجاب الأرض، كما يكون الحال في القمر؛ و لوجب أن يزول أنوار الكواكب عند الكسوف العظيم، فما كانت تظهر على الجوانب المختلفة منيرة، و ليس كذا؛ إلاَّ أنَّ الحق أنَّ الكواكب، و إن لم تكن أنوارها من الشمس، فيزيد نورها و إشراقها بمقابلة الشمس؛ فلو كانت النفس آلية كان حكمها حكم هذه الحواس المذكورة في إدراكاتها و ليس فليس.

و أيضاً^٢، لو كانت النفس منطبعة في عضوٍ ما أمكننا أن نحكم على السواد و البياض بالضدية مجعولين معقولاً واحداً؛ فإنَّ الحاكم عليهما بذلك يجب أن يتصور الأمرين حتى يصح جعلهما معقولاً واحداً؛ و لو كان الحاكم

٢. همان، ص ٢٠٩.

١. ن، م: يعينه.

٣. همان، ص ٢٠٨.

على السواد والبياض بهذا الحكم الواحد قوةً منطبعة في الجسم، فكان يجب أن يحلّ أحدهما غير محل الآخر؛ وحينئذ يلزم أن ينفرد كل واحد من جزئي القوة بأحدهما دون الآخر؛ فلا يمكن أحد الجزئين أن يحكم عليهما حكماً واحداً، فلا يحكم عليهما إلا من حَضَرَ عنده؛ والقوة المنطبعة لا يحضرها ذلك؛ فلا يمكنها الحكم بالمضادة؛ فالحاكم بذلك قوةً غير منطبعة، وهو المطلوب.

فهذه جملة من البراهين والاستبصارات الإقناعية تدلّ على أنّ النفس الناطقة قوةً روحانية إلهية مجردة عن المواد، غير منطبعة في جرم ولا منقسمة. وهي شعاع روح القدس، كما أنّ هذا الشعاع المحسوس شعاع الشمس، إلا أنّ الشعاع النفسي لما قام بنفسه و كان ظاهراً في ذاته و لذاته و كان أُلطف من الشعاع الشمسي بمراتب لا يحصيها إلا البارئ تعالى، غاب عن الحس و أنكره الجسمانيون من الإنس و تفلنّ له المؤيّدون بالقدس.

و معرفة هذا الشعاع القدسي من أهمّ المهمّات الحكمية و المسائل الحقيقية و معرفته^١ مفتاح الحكمة؛ و ليس للحكمة مفتاح غيرها؛ و لا يتوصل إلى الدخول في ملكوت السماوات و تحصيل^٢ مراتب الملّكية إلا بمعرفتها؛ فهي أمّ الحكمة و أصل الفضائل؛ فهي كما قال بعض الحكماء: من عرف نفسه أمكنه أن يعرف كل شيء؛ و من جهلها لا يمكنه أن يعرف كل شيء.

و ما ذكرناه هاهنا فهو معرفة لهذا الشعاع من جهة البراهين و الإقناعيات؛ و أمّا الذي تعرف به من جهة الذوق و الشوق و اللطف و الصفاء و الحس فهو مذكور في الرسالة التي عملناها في النفس على أتمّ الوجوه الممكنة؛ و لا يصير الإنسان فيلسوفاً و لا حكيماً حتى يعرف هذا الشعاع معانية و يعرف بالبراهين تجرّده و بقاءه بعد خراب البدن و كونه مدركاً لذاته و لغيره^٣.

فإنّما تقرّر هذا في نفس الطالب يستغني عن بيان كونها ليست ببدن أو عضو أو مزاج أو نسب أو نار أو هواء و غير ذلك؛ فإنّ المذاهب كثيرة في ذلك

١. ن، م: معرفة.

٢. نسخه ها: تحصل؛ تصحيح قياسي.

٣. نزديك به سخنان سهروردي است در المشرق، ص ٢٠٧.

للقدماء؛ و الباطل لا يحصى ولا يضبط؛ و من وجد بُرْد اليقين استغنى عن مناقشة الغير و منازعته.

و الذي نسب إلى أفاضل القدماء^١ من قولهم: إِنَّ النفس نار و شرار^٢ و هباء أو جزء من الممتزجات، فإن صحّ ذلك عنهم فهي رموز لا شك في ذلك؛ و إلا فالقوم - قدس الله أرواحهم - كانوا منغمسين في النور الإلهي و الشعاع القدسي يشاهدون الملاء الأعلى و يقتبسون منهم الحكمة العظمى و السعادة الكبرى و لا سبيل إلى ذلك إلا بمعرفة النفس و قطع عقباتها؛ فهو المنزل الأول الذي يتقوى به السالكون ثم يترقّون منه إلى مدارج المعارف^٣ و مراتب الكمالات؛ فكيف يليق بهم أن يجهلوا هذا و أمثاله؛ مع أنهم كانوا يرمزون على علوم شريفة كانت لهم من علوم الروحانيات، كعلوم السيمياء الخمسة و الكيمياء التي هي صنعة أنواع الجواهر؛ و لهم فيه نفس و روح و سماء و أرض و غير ذلك؛ فإنّ الجزء اللطيف الذي يترقّى في التصعيد يسمى «ناراً»، ليريق يكون فيه و صبغ و حرارة؛ فإذا صعد إلى رأس الإثنية يسمى «سما»؛ فإذا رَدَّ إلى الكثيف الذي هو كيلوسه يسمى «نفساً»؛ فحينئذ يكون جزءاً من الممتزجات، فيقع في ألفاظ أساطين الحكمة كفيثاغورس و أنبازقلس و غيرهما من أمثال هذه الكلمات، فيقولون: إِنَّ النفس جزء من الممتزجات؛ و المبادئ عدد ما؛ و الأصل واحد؛ و الرجوع إلى واحد؛ و الأرض قبل السماء؛ و السماء دخان أو بخار؛ أو السماء خفيفة أو مركبة من العناصر؛ و أنّ العناصر أصلها ماء أو هواء و غير ذلك؛ أو أنّ النفس تنتقل من نبات إلى حيوان أو إنسان أو أمثال ذلك؛ فلاتحمل هذه الكلمات على أمور العالم فتضلّ أو تخطئ في نسبتهم إلى ما لا ينبغي؛ بل هذه الألفاظ رموز رمزوا بها على لطائف في علومهم فكل واحد منها عبارة عن شيء.

و أرسطو فإنّما رَدَّ على ظاهر كلماتهم المرموزة و ذلك صحيح و لا يصح على مقاصدهم؛ فلا رَدَّ على الرمز. و لعلّه رأى في الرَدَّ عليهم مصلحة أو لعلّه

٢. ن: ناراً و شراراً.

١. همان، ص ٢٠٧.

٣. ن: ب: المعارج.

أراد أن يترأس و يعظّم نفسه بالرد عليهم؛ فإنّ الرجل لم يكن مجرداً بل كانت أسباب الدنيا عليه متوقّرة و لم يخلُ من طلب رئاسة.^۱

* * *

۱. پایان کلام منقول از سهروردی در المشارع، ص ۲۰۷-۲۰۸.

الفصل الرابع

في أن لكل بدن نفساً^١ واحدة وفي حدوثها وما ذكروا في الخيال
وفي أحوال تتعلق بإدراك النفس^٢

قد تبين فيما سلف أنك أنت الشاعر بذاته و هو غير ما يتبدل و يتغير و
يزيد و ينقص؛ فكل جزء من البدن و ما يحلّ فيه يعرض له ما ذكرنا؛ و الشاعر
بذاته لا يعرض له تغيير و تبدل؛ بل تعلم يقيناً أنك أنت الظهور و الإشراق الواحد
الذي تدركه و تلحظه و لا يتصور أن تغيب عنه من أول العمر إلى آخره؛ و تعلم
أن هذه الشاعر منك واحد لا تكثر فيه و لا تعدد، بل هو إشراق واحد و ظهور
واحد و مدرك واحد.

و لو كان فيك نفس أخرى مدركة لظهر أثرها في الإدراك^٣ بالمخالفة و
الموافقة و سرعة الفهم و بطؤه و غير ذلك؛ فليس فيك إلا مدرك واحد، بلى فيك
القوة الوهمية المدركة التي قد تخالف أحكامها أحكام النفس، لكنها قوة منطبعة
جسمانية، بدليل أنها لا تدرك المجردات العقلية و لا تسلم أحكامها الكلية بل
لا تدرك إلا ما كان له تعلق بالمواد من المعاني الجزئية و الصور الخيالية؛ فيعلم
من ذلك أنها ليست بنفس مجردة، فنفس كل بدن واحدة.

١. ن: نفس.

٢. المشارع، ص ٢٠٩؛ التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، ٥٢٦؛ الشفاء، الطبيعيات، نفس،

٣. ب: بالإدراك.

مقاله ٥، فصل ٧، ص ٢٢١.

و هذه مقدّمة بديهية لاحتجاج إلّا إلى تنبيه فقط: فإنّه إذا نبّه كل أحد بأنّ^١ نفسه واحد بأمر يعرفها، وجد من نفسه جزءاً أنّها واحدة؛ وليس لك نفس أخرى حيوانية يتفرّع عنها القوى الحيوانية و يصدر عنها أفعالها؛ فإنّك تعلم بالضرورة أنّك أنت الذي اشتّيت و غضبت و اشتقت؛ ولذلك تقول معللاً: أنّي أنا اشتّيت لأنّي أحسست و إنّما غضبت لأنّي سمعت، و كذا في باقي الإدراكات؛ فلو لم يكن مبدأ الإحساس و الشهوة و الغضب واحداً هو الجامع لجميع هذه الإدراكات، ما صحّ أن يضاف إلى شيء واحد؛ و إذا كان كذلك لم تكن أنت الذي اشتّيت و غضبت.

ثم كل واحد من القوى يتفرّد بأمر ليس للآخر، كانفراد النزوعية بالشوق، و الحس بالإحساس؛ و الأعضاء لا إدراك^٢ لها بل كل واحد منها يتفرّد بفعل من الأفعال، فيكون مجموع الأعضاء الذي هو البدن لا يوصف بالشهوة و الغضب و الشوق و غير ذلك من الإدراكات؛ فيجب أن يكون مبدأ جامع^٣ لهذه الأشياء^٤ المختلفة يجتمع كلّها عنده فيدركها و يتصرّف فيها بما يشاء^٥، و ذلك الجامع هو أنت على التحقيق؛ و كيف يكون الإحساس، من حيث هو إحساس، مثيراً للشهوة من غير مبدئ جامع بين الحس و القوة الشهوانية؟

و إذا رأيت في أقوال بعض القدماء^٦ أنّ الإنسان له نفس أخرى حيوانية؛ و أنّ الحيوان له نفس أخرى نباتية، فمراده ليس أنّ^٧ مجموع القوى الحيوانية نفس أخرى، و مجموع القوى النباتية نفس أخرى، لأنّ^٨ لكل مجموع مبدئ هو الجامع، بل المبدئ للكل و الجامع للإحساس و الشهوة و الغضب و الشوق و تعقل الأمور الكلية هو شيء واحد، كما علمت.

١. ن: بأنّه.
٢. ن: و جامع.
٣. ب: فيها أشياء.
٤. ن: ب: - ليس أنّ.
٥. ب: الأعضاء لإدراك.
٦. ب: الأسباب.
٧. ع: المشرع، ص ٢١٠.
٨. ن: ب: لا أنّ.

و قد مثلَ الحكماء العقلَ الفعَّالَ^١ - الذي تفيض منه النفوس الإنسانية - بالشمس؛ و مثلوا البدنَ ببيتٍ له كُوةٌ؛ و قبولُ البدنِ للنفس النباتية كقبول ذلك البيت شعاع الشمس؛ و قبوله للنفس الحيوانية بتسخين البيت من ذلك الشعاع؛ و قبوله للنفس الناطقة باشتعال البيت من شعاع الشمس مع التسخين و الإنارة؛ فكما كان للحيوان أفعال النبات - مع زيادة الحس و الحركة، و مثال تلك الزيادة التسخينُ - فكذلك للإنسان أفعال النبات و الحيوان مع زيادة إدراك المعقولات الكلية التي مثالها التسخينُ و الإنارةُ مع الاشتعال؛ و الفاعل هاهنا - و هو الشمس - و إن كانت واحدة فاختلاف الآثار الصادرة عنها بالإنارة تارة و به و بالتسخين أخرى و بهما و بالاشتعال مرة أخرى، لاختلاف القوابل في استعداداتها، فإنَّ وضع البيت قد يكون وضعاً لا يستعدُّ إلَّا لقبول الإضاءة؛ و قد يكون له وضع يستعدُّ لقبول الإضاءة و التسخين معاً؛ و قد يكون في البيت طبيعة كبريتية فيستعد للاشتعال؛ هذا على ما يقولون، و التحقيق ما أشرنا إليه من قبل.

[في أنَّ النفس حادثة]^٢

و النفس حادثة لا وجود لها قبل البدن؛ و برهانه أنَّ النفوس لو كانت أزلية فإمَّا أن تكون واحدة أو كثيرة؛ و التالي بقسميه باطل فالمدَّعَى مثله. أمَّا اللزوم فبَيِّنُ.

و أمَّا بيان بطلان التالي: أمَّا أنَّها غير واحدة، فلأنَّها لو كانت واحدة فبعد التعلُّق بالبدنِ إن بقيت واحدة كما كانت، و يجب أن يكون ما يَعْلَمُهُ واحد من الناس يعلمه جميعُ الخلق و ليس كذا؛ و قد مرَّ ما عليه؛ و إن تعددت و تجزأت بعد التعلُّق فيلزم أن تكون جسمانية؛ إذ^٣ التجزِّي بعد الوحدة إنَّما هو من خواص الأجسام، و لمَّا قام البرهان على تجزئها و براءتها عن العلائق الجسمية بطل

٢. همان جا؛ ابن كمونه، ص ٥٢٧.

١. همان جا.

٣. ن: إذا.

تعددها بعد الوحدة؛ و أمّا أنّها ليست كثيرة فلائّها لو كانت كثيرة و يجب أن يمتاز كل واحد منها بشيء؛ فذلك المميّز إمّا أن يكون بنفس الماهية أو ما هو داخل فيها أو بما هو خارج عنها.

و الأوّلان ظاهراً البطلان؛ لكون النفوس الإنسانية متساوية في تمام الماهية؛ و الثالث أيضاً محال؛ لأنّ ذلك الخارج عن الماهية إمّا أن يكون لازماً أو مفارقاً و يمتنع أن يكون المميّز لازماً، لاتفاقه في جميع أفراد النوع، و يمتنع أيضاً أن يكون بالعوارض المفارقة، لأنّها لا تكون إلّا في المواد، و النفس لا مادة لها غير البدن و لا بدن قبل البدن؛ أمّا أن العوارض لا تكون إلّا في المواد فلائّن العرض لا يخصّص الفاعل العقلي به بعض الأفراد دون الآخر، لتساوي جميع أفراد النوع بالنسبة إليه؛ فيفتقر تخصص العرض ببعض الأفراد إلى مادة تكون هي السبب في اختصاص ذلك العرض به.

حجة أخرى^١: ستعلم في العلم الإلهي أنّ وجود المبدأ الأوّل لا أول له؛ فلو كانت النفوس قديمة حاصلة قبل الأبدان لكانت غير متناهية، فتكون أسبابها أو جهاتها غير متناهية أيضاً؛ ثم يعود الكلام إلى تلك الأسباب و الجهات و يلزم أن يكون في المفارقات علل و معلولات مجتمعة في الوجود غير متناهية، و البرهان قام على امتناعه.

و قول بعضهم^٢: لو كانت النفس قبل البدن موجودة، لزم أن يكون الشيء الواحد مجرداً عن المادة بالكلية أحياناً و^٣ مخالطاً لها أحياناً و ذلك محال، ليس بصواب، فإنّ النفس لا تخالط المادة، و لو ذكر هذا في الصور و الأعراض لكان له وجه؛ و إن أراد بالمخالطة المذكورة تعلّق النفس بالبدن فذلك إنّما يكون محالاً^٤ إن^٥ لو كان التجرد عن المادة و العلاقة معها معاً؛ أمّا إذا كانت العلاقة في

١. ب: ظاهر.

٢. در الشارح، ص ٢١١ أين مطلب تحت عنوان يك فصل آمده است.

٣. همان جا، ص ٢١١. ٤. م: - مخالطاً و.

٥. م: - إن.

حالة، والتجرد في أخرى، فلم قلت إن ذلك محال؟ بل هو واقع بعد موت البدن للكاملين عملاً وعلماً؛ وإن خُصَّص العلة بقيد، فقال: لو تقدمت النفس على البدن لزم أن يكون الشيء الواحد مفارقاً للمادة أولاً ثم يعرض له بعد ذلك أن يصير له علاقة مع البدن، فذلك نفس محل النزاع؛ فعلم أن النفوس الإنسانية محدثة.

فإن قلت: فيم تمتاز هذه النفوس الحادثة و يتشخص بعضها عن الآخر في حال علاقة النفس مع البدن وبعد قطع العلاقة البدنية والتجرد عنها بالكلية؟ قلت: أما التشخص والامتيان في حال التعلق فيكون بهيئة تعرض للنفس من قبل البدن وقواه،^١ لا بنفس البدن وقواه؛ لأن البدن مباين لها وهي مباينة لحامل القوى أيضاً؛ فلا يجوز أن يكونا مميزين، لأن المميز للشيء عن غيره إنما يكون بما له في ذاته لا بالجوهر المباين؛ فيجب أن يكون المميز للنفس هو العلاقة الشوقية المتخصصة بقوى بدنية و بدن خاص؛ فإن البدن وقواه وإن باينتا النفس إلا أن العلاقة التي للنفس مع القوى البدنية المتخصصة ببدن خاص شوقية وهي أمر ينال ذات النفس وكانت صالحة للتمييز.

وأما تشخصها و امتيازها بعد المفارقة فبأحوال و صفات ملكية و أفعال و انفعالات إدراكية و غيرها من جهات أخرى، مع شعور كل واحد^٢ بذاته التي حصل في كل واحد منها من الهياكل البدنية الكاملة و الناقصة ما يوجب امتياز كل منها عما عداها؛ فلا يكون حال النفس بعد مفارقة البدن كحالها قبل مفارقتها. و العلاقة التي بين النفس و القوى^٣ و بين القوى و البدن لا يكون حالهما كحال المتضايقين، لكون المضاف عرضاً لا يتصور تعقل أحدهما إلا مع الآخر، و ليس حال النفس و البدن كذا؛ فإنهما جوهران ليسا بمتضايقين لذاتهما^٤ بل هما أمران تلحقهما الإضافة، لكون النفسية و البدنية يستدعي كل واحد منهما الآخر. و تكون القوى تابعة للإضافة لأنها تكون نفس الإضافة، و كذلك لا تكون علاقة النفس بالبدن كعلاقة الجسم بالجسم أو العرض بالجسم؛ لما علمت أن

٢. ن: أحد.

١. ن: ب. - و قواه.

٣. م: لذاتيهما.

٤. ابن كمونه، ص ٥٥٣.

النفس جوهر مجرد عن المادة، فكيف تكون علاقته كعلاقة الجسم بجسم آخر إما بمماساة أو مقابلة أو مجاورة و نحوه أو العرض بالجسم بطوله فيه؟ و ليست العلاقة بينهما كعلاقة العلة و المعلول، فالبدن لا يكون علة للنفس، لأنّ الشيء لا يوجد ما هو أشرف منه، و لأنّ تأثيره يختص فيما يناسبه وضعاً.

و النفس لا تكون علة للبدن و إلاّ لامتازت دونه، لأنّها ما لم تحصل متعينة لاتفعل؛ فهي، أعني العلاقة، علاقة شوقية عشقية تكون للنفس إلى البدن لمناسبة بينهما، لاستعداد البدن بالمزاج المخصوص لقبول أفاعيلها. و شبه الحكماء المزاج الذي هو العلة في حدوث النفس و تعلّقها بالبدن و اشتعاله بنار النفس المشتعلة من النار العظيمة المسمى بـ«العقل الفعال» الذي قد ملأ أقطار العوالم نورّه بفتيلة مبيّلة بزيّت و اشتعالها من مصباح جاورها؛ و لما كان بين الحديد و المغناطيس، مع كونهما جسمين، من العلاقة الروحانية ما اقتضت تحريك أحدهما للآخر؛ فلا تتعجب من تعلق النفس بالبدن و تحريكها له. و أمّا ما جاء في كلام القدماء^١ أنّ النفس الكلية متقدّمة على البدن، فليس مرادهم ما يفهم من ظاهر اللفظ، و إنّما يريدون بالنفس الكلية مجموع النفوس الحاصلة في الوجود؛ لأنّ كل بدن حادث أو أبدان حادثة لا بدّ و أن يتقدّمها نفوس كثيرة غير متناهية، فهذه النفوس الحاصلة يكون لها مجموع سابق دائماً بخلاف الأبدان المفسودة التي لا كلية لها حاصلة، فلا يكون لها مجموع. و قد يريدون عند إطلاقهم أنّ النفس الكلية متقدّمة على الأبدان، نفوس الأفلاك؛ فإنّها متقدّمة على أبداننا، لأنّ نفوسنا حادثة، و حركاتها متقدّمة^٢ على جميع الحادثات؛ و لا يريدون بالتقدّم تقدّم نفوس الأفلاك على أبدانها، فإنّ جسم الفلك لا يسمونه بدنًا، بل البدن إنّما يطلقونه على الحيوانات الأرضية. و الأظهر^٣ أنّ من قال بقدم النفس من الحكماء إن لم يكن أراد به ما ذكرناه

٢. ن: - متقدمة.

١. المشارع، ص ٢١٢.

٢. ن: و الاظهر.

و لم يكن رمزَ به على شيء بل أراد بِقَدَمِها تَقَدَّمَها على البدن - كما نقل عن أفلاطون أَنَّها إِنَّمَا هبطت إلى هذا العالم لتكمل نقصها - فليس بصحيح.

ولو جاز تقدمها على البدن، مع كونها جوهرًا مجردًا عن المادة [ظاهراً] لذاته و هو عاقل و معقول و كان المانع له عن التعقّل إِنَّمَا هو المادة و لواحقها، فما كان بينها و بين المبادئ العقلية حجاب و لا عائق و مانع؛ فكانت تستنقش بالصور العقلية و تشاهد عالمَ النور و الروحانيات و ما هناك من الغرائب و العجائب و يحصل لها الكمال الحقيقي؛ فلم تنجذب بعد الوصول إلى ما هو غاية مراتب الإنسانية إلى بدن طفل ضعيف مظلّم لا نور فيه؛ و الحدس الصحيح و الفطرة السليمة يتنبّه لهذا الأمر بأقلّ سعي دون الحاجة إلى هذا التّطويل.

يبقى هاهنا كلمات نقلت عن متألّهي^٢ الحكماء لا بد من تأويلها، كقولهم: إِنَّ النفس إِنَّمَا هبطت إلى هذا العالم فراراً من غضب الله؛ فَإِنَّه لا يخفى عليهم أَنه ليس في العالم العلوي إمكان وقوع خطيئة و ارتكاب معصية، كيف و وقوع المعصية من الحوادث التي تحتاج إلى حركات فلكية و ذلك العالم فوق الحركات و الاتّفاقات؛ و إِنَّمَا يريدون بخطيئة النفس تعلقها ببدنها لاستعدادها للحصول عن الواهب، و كانت عند التعلق ناقصة الجوهر لكونها بالقوة؛ فكانت جريمته الطبيعية إِنَّمَا هو نقصانها و كان هبوطها إعراضاً عن المفارق لأجل العلاقة البدنية؛ فيكون تدبيرها للبدن مانعاً لها عن إدراك المعقولات؛ فهي هابطة مُعرّضة عن العقل بسبب العلاقة البدنية؛ فيكون الفرار عن سخط الله هو طلبها للكمال النظري و العملي.

و قول بعض حكماء الفرس^٣ إِنَّ الظلمة حاصرت النور مدّة و حبستهُ حتى أمدّتهُ الملائكة؛ فاستظهر على أهرمن الذي هو الظلمة فقهرها، ثمّ إِنَّه أمهلها إلى أجل محدود؛ و الظلمة إِنَّمَا حصلت عن النور لفكرة رديّة سنحت له^٤،

١. نسخه ها: ظاهر / تصحيح قياسي. ٢. ن: متألّهو.

٣. شهرستاني: الملل و النحل، ج ١، ذيل مانويه، ص ٢٩٢.

٤. همان، ذيل كيومرثيه، ص ٢٧٨.

فمرادهم بهذه الرموز، إِنَّمَا هو النفس و القوى البدنية؛ فَإِنَّ النفس لَمَّا كَانَ جوهرًا نورانيًا، فالظلمة هي القوى البدنية؛ و تسلَّطُها على النفس و جذبُها إلى هذا العالم، هو الذي حصرها و حبسها.

و أمَّا مدد الملائكة، فمعناه مصادفة توفيق القَدَر بإعداد النفس للإشراقات العقلية و خروجها من القوة إلى الفعل.

و أمَّا الإمهال إلى أمد محدود، فمعناه بقاء القوى و استعمالها إلى أوان الموت.

و أمَّا مرادهم بالفكرة الرديّة، فهو إغراض النفس عن الأمور العقلية و التفاتها إلى الأمور المادية.

و اعلم أَنَّ المجوس، و هم أصحاب زرادشت، لهم كلام كثير في النفس و البدن و كيفية ارتباطهما. و سببُ ذلك 'تحصيلُ الكمال في هذا الارتباط و تخليصُ أحدهما عن الآخر بعد ذلك.

و بالجملة، فمساكنهم كلها لا تتجاوز أصلين و تدور على قاعدتين:

إحديهما، امتزاج النور بالظلمة، أي النفس بالبدن.

و الثاني، سبب خلاص النور عن الظلمة.

و جعلوا ذلك المزاج مبدءاً، و الخلاص معاداً.

و جميع أتباع زرادشت و دين المجوسية - من الشنوية و المانوية و المزدكية - يرون أَنَّ النفس جوهر مجرد نوراني و هو من عالم النور متعلق بالبدن الذي هو من عالم الظلمة؛ فسعادته خلاصه عن الظلمة و خَرْقُهُ الأَفْلاك و خروجه إلى عالم النور؛ و شقاوته إِنَّمَا هو بقاءه في الظلمة.

و لهؤلاء القوم في هذا المقام أسرار و نقائس - هي العلوم على التحقيق - أخفاها الزمان، كما أخفى العلوم النافعة و المطالب المهمة المفيدة في الدنيا و الآخرة و اشتغال الناس في هذه الأزمنة بما لا يُجدي نفعاً كثيراً فيها.

و إذا عرفت تجرّد النفس عن العلائق البدنية، و أَنَّ قواها الظاهرة و الباطنة

كلها استعدادات خاصة في أعضائها، تدرك النفس بكل استعداد بعض أنواع الموجودات إلا ما كان من أمر القوة التي تسمى بالخيال تارة وبالوهم أخرى أو بالمتخيلة؛ فقد ذكرنا أنها قوة واحدة جرمية درّاجة.

[استدلال القدماء على أنّ الخيال جرمي]

وقد استدل القدماء على أنّ الخيال جرمي بوجوه^١:

الأول: إنّنا نتخيل كبيراً و صغيراً و طويلاً و قصيراً من نوع واحد، كالإنسان مثلاً، فهذا التفاوت الموجود في خيالنا و تصوّرنا لايجوز أن يكون بسبب النوع؛ فإنّه واحد لا تفاوت فيه؛ و لا للمأخوذ عنه فقد نتخيل ما ليس بموجود في الخارج؛ فليس التفاوت إلا بمحلّ متقدّر هو فيه؛ فهو قوة جرمية.

الوجه الثاني: إنّنا إذا تخيلنا شكلاً صليبيّاً على مقدار و هيئة لا يوجد في العالم و لا يؤخذ منه، فإنّا نفرّق بين الجانب الأيمن و الأيسر من ذلك الجسم المقاطع^٢ للآخر؛ فلا يخلو إمّا أن يكون اليمين و اليسار المتخيلين باعتبار المأخوذ عنه و ليس كذا؛ لأنّا لم نأخذه عن شيء خارجي معيّن، ليلزم أن يكون اليمين و اليسار المتخيلين بسبب يمين ذلك الخارج و يساره؛ و ليس أيضاً اليمين و اليسار لاختلاف نوع المتخيل الصليبي فإنّا فرضنا من نوع واحد؛ و لا للمقدار و الشكل و السواد و البياض و غير ذلك من الأحوال، فإنّا فرضنا تساويهما في ذلك؛ و ليس ذلك ليمين و يسار كلّ في النفس، فإنّ المتخيل المذكور نشاهد يمينه و يساره و جميع امتداداته متشخّصة متعيّنة لا كلية؛ فبقي أن يكون ذلك اليمين و اليسار إنّما هو لوضع حامله و حامل القوة الخيالية؛ فتبيّن أنّ الخيال قوة جرمانية.

ثم لو كانت هذه الصورة المتخيّلة مع امتداداتها المتعيّنة في المجرّد عن المادة كيف كان، فأجزاء المتخيل المفروضة لا تجتمع في محل واحد، فإنّها لو اجتمعت لا يبقى لها ترتيب و مقدار؛ فيلزم أن يكون أمر متقدّر ليحل كل جزء

مفروض من المتخيل في محل غير ما يحلّه الجزء الآخر؛ و حينئذ يكون ما فرض مجرداً، متقدراً و هو محال.

الثالث: لو لم يكن الخيال جرمياً لأمكننا أن نتخيل السواد و البياض في محل واحد من خيالنا، و نحن لانتخيلهما إلا في محلين متباينين، فهو قوة جرمية.

فهذا ما ذكره في معنى الخيال. و أنت فقد عرفت من الأصول المقررة أنّ الخيال و الوهم و المتخيلة قوة واحدة جرمية مدركة، فقد صدقوا في هذا الدعوى.

و أمّا قولهم: إنّ ما نتخيله يكون في قوة جرمية حالة في بعض أجزاء الدماغ لا في قوة مجردة؛ فليس بصواب. فقد بينّا أنّه لا يجوز أن يكون في بعض تجاويف الدماغ خزانة يحلّ فيها الصورة الخيالية أو المعاني الوهمية؛ فليطالعها الطالب من هناك. فقد بالغنا في بيانه، فلا حاجة إلى إعادته.

و يقال هاهنا لهؤلاء: مسلّم أنّه هذه الصورة المتخيلة لا تحلّ في المجرّد لما ذكرتم أنّه يلزم تقدّره؛ وليست في الخارج فلم يلزم أن تكون حالة في الدماغ؛ و من الأقسام أن تكون الصورة قائمة بذاتها أو منقوشة في الفلك، كما يكون المعنى الذي نتذكره في نفس أو عقل، كما هو مذهب القدماء من الحكماء؛ و على هذا فلا يتمّ برهانك.

في معنى ألفاظ تتعلق بإدراك النفس:

فمن ذلك: «الفكر» و «الحس»، و يجب أن تعلم أنّ المجهولات التصديقية التي يتوصل إلى اقتناصها بالحدود الوسطى، تحتاج في اكتسابها إلى القياس المؤلف من مقدمتين و ثلاث حدود؛ كما عرفت ذلك في المنطق.

و الحد الأوسط يحصل على ضربين:

أحدهما، بالحس.

و الثاني، [بالتعليم].^١

ثم إنَّ المبدأ في التعليم إنّما يكون بالحدس؛ وذلك لأنَّ العلوم لا بد وأن تنتهي إلى حدوس استخراجها أرباب تلك الحدوس واستنبطوها على طول الزمان؛ و التفات النفس وإقبالها على تلك العلوم المطلوبة؛ و كل من له عقل سليم و نظر مستقيم، إذا رجع إلى نفسه و جرَّب أحوالها، فإنَّه قد يتفق له في ذهنه شعور بأمر من الأمور، من غير أن يتقدّمه طلبٌ لتحصيل ذلك الأمر بل يقع في ذهنه بغتة؛ فهذا النوع من الحدس عام لأفراد النوع البشري قلَّ أن يخلو أحد عنه، فوجوده بديهي مستغنى عن الإثبات.

و أمّا «الحدس» الذي جرث عادة الحكماء بإثباته هاهنا فإنَّما هو الحدس القوي الذي يسمّونه «قوة قدسية».

إذا عرفت هذا، فكل مطلوب يصير معلوماً بالانتقال من المعلوم إليه، إمّا أن يكون حصوله بالفكر أو بالحدس:

فـ«الفكر» هو حركة ذهن الإنسان إلى المبادئ لينتقل منها إلى المطالب؛ فإن كان الفكر في الجزئيات فتستعين^٢ النفس في ذلك بالتخيّل؛ و إن كان في الكليات فتستعين^٣ بالقوة الفكرية؛ فقد تتأدّى إلى المطلوب و قد لا تتأدّى بل تثبت^٤، فإذا تأدت احتاج إلى حركة أخرى من الحدود الوسطى إلى المطلوب. و أمّا «الحدس»، فهو أن يتمثّل الحد الأوسط في الذهن دفعةً إمّا عقيب طلبٍ و شوق من غير حركة أو من غير شوق و حركة. و يتمثّل معه ما هو وسط أو في حكمه.

و قولنا: «يتمثّل الحد الأوسط دفعة من غير حركة»، يراد به عدم الحركة الأولى التي هي حركة ذهن الإنسان إلى المبادئ.

و قولنا: «و يتمثّل معه ما هو وسط» يشير إلى عدم الحركة الثانية.

و يراد بـ«ما في حكمه» ما يتمثّل مع المطلوب من العلوم المتصلة به.

١. نسخه ها: التعلم؛ تصحيح قياسي.

٢. ب: فتستغني.

٣. م: ثبتت.

٤. ب: فتستغني.

و الفرق بين الفكر و الحدس^١ أنَّ الفكر يحتاج إلى الحركتين المذكورتين عند الوصول إلى المطلوب و في الحدس لا يحتاج إلى ذلك؛ و لأنَّ الفكر قد يقع فيه الانبثا^٢، فلا يؤدِّي إلى الوصول إلى المطلوب و كذلك فقد لا يسمى فكراً، و ليس الحدس كذلك.

و الذي يدل على إثبات الحدس القوي المسمى بـ«القوة القدسية» أنَّ لكل واحد من الفكر و الحدس مراتب في التآدية و الوصول إلى المطلوب المجهول؛ و تلك المراتب تختلف بحسب الكيف تارة، كسرعة^٣ التآدية إلى المطلوب و بُطئها، و هذا يستعمل في الفكر أكثر، لكونه مشتملاً على حركة؛ و بحسب الكم أخرى، ككثرة عدد التآدي إلى المطلوب و قلته؛ و يستعمل هذا في الحدس أكثر، لخلوه عن الحركة، و الحدس إنَّما يكون لحصول قوة في النفس.

و تختلف مراتب تلك القوة بحسب الزيادة و النقصان؛ أمَّا مرتبة النقصان، فكما يكون للبداء^٤ من أجلاف الأمم الذين ما أفلحوا قط في أفكارهم. و أمَّا مرتبة الزيادة، فكما يتفق أن يكون لبعض أفراد البشر أن يدرك كل العلوم أو أكثرها دفعة أو في زمان يسيرٍ على الوجه اليقيني، فيكون إدراكه لجميع المعقولات إنَّما هو بحسب الكم؛ و كون ذلك الإدراك دفعة أو في زمان يسيرٍ هو بحسب الكيف؛ و كما أنَّ مرتبة النقصان مشاهدة، فتكون مرتبة الزيادة و هو الكمال ممكن الوقوع؛ فيكون ذلك الشخص بشدة صفاء نفسه و قوة اتصاله بالمبادئ العقلية كأنَّه عقلٌ للبشر؛ فيكون إمَّا صاحب معجزة من الأنبياء أو صاحب كرامة من الأولياء^٥.

و بين مرتبة الزيادة و النقصان مراتب كثيرة لاتنضب لنا.
و «الذهن»، قوة للنفس مُعجدة لاكتساب الآراء.

١. الإشارات و شرح خواجه طوسي بر آن، ج ٢، صص ٢٥٨ - ٢٦١.

٢. م: الانبثات.

٣. م: بسرعة.

٤. البداء: اهل البادية.

٥. پایان مطالب برگرفته از الإشارات و شرح آن.

و «الفهم»، جودة تهتّى هذه القوة الذهنية لتصور ما يرد عليها من غيرها.
و «الذكاء»، شدة القوة الذهنية مطلقاً أو الحدسية.
و أمّا الصناعية فهي ملكة نفسانية تصدر عنها الأفعال الإرادية من غير
فكر وروية.

في معنى أحوال النفس و ذكر خواصها^١
و هي كثيرة^٢:

فالأول من ذلك، النطقُ و ذلك أنّ الإنسان لمّا كان محتاجاً في معيشتة و
تكميل نفسه إلى المشارك، لأنّ الأمور المحتاج إليها - كالأغذية و الملابس و
المساكن و نحوها - ليست بطبيعية بل أكثرها صناعية، و الإنسان الواحد
لا يمكنه القيام بمجموع الصنائع و العلوم إلّا بمشارك، و لهذا قيل الإنسان مدني
بالطبع، فاضطرّ الإنسان إلى أن يكون له قوة و قدرة إلى أن يُعَلِّم الآخر ما في
نفسه بعلامة و ضعية.

و أجود الأشياء و الأصلح لذلك إنّما هو الصوتُ لكونه يحصل منه
حروف كثيرة يتركب منها تراكيب كثيرة غير متناهية، من غير كلفة و لا مؤونة
تلحق البدن، مع عدم ثباته الغير المحتاج إليه.

ثم بعد الصوتِ الإشارات الحسية؛ إلّا أنّ الصوت أدلّ على المعنى و
أوضح من الإشارة؛ لكون الإشارات إنّما تختص و تتناول الأمور الحاضرة مع
كلفة و مشقة على المشير من ميل العين أو الحاجب أو الأصبع إلى جهة
مخصوصة؛ فمؤونة الإشارة أكثر و فائدتها أقلّ؛ و أمّا الصوت فبالعكس من
ذلك، فلا جرم وقع الاصطلاح على تعريف ما في النفس و الضمير بالكلام
المختلف و العبارات المتنوّعة، بخلاف باقي الحيوانات التي أغذيتها من الكلاؤ

١. برغرفته از المباحث المشرقية، ج ٢، باب ٤، فصل ١، ص ٢٢١ به بعد؛ الشفاء، الطبيعيات،
النفس، مقاله ٥، فصل ١، ص ١٨١ به بعد.

٢. المباحث المشرقية: و هي عشر.

الحشيش طبعيةً و ملابسها من الصوف و الوبر و الشعر مخلوقةً معها؛ فهي لذلك غير محتاجة إلى الكلام و المخاطبة بالألفاظ؛ و مع ذلك فإنَّ لها أصواتها، يفهم منها غيرها ما في ضميرها؛ إلَّا أنَّ دلالة أصوات الحيوانات على حالة ملائمة أو منافية إنَّما هي دلالة جُمليّة؛ و دلالة الأصوات الإنسانية على مفهوماتها دلالة تفصيلية لكثرة تفنُّن^١ مطالبه و مآربه؛ بل يكاد أن تكون الأمور التي تحتاج أن يعبّر الإنسان عنها بالألفاظ^٢ غير متناهية.

و الثاني، استنباط الصنائع العجيبة و الجِزَف الغريبة. و لا يختص ذلك بالإنسان، فإنَّ بعض الحيوانات الأخرى لها نصيب من ذلك؛ فإنَّ النحل يبني البيوت المُسدَّسة التي لا يزيد واحد منها على آخر مع أوضاع مخصوصة و ترتيب عجيب.

و ليس بحق ما قيل: إنَّ ذلك لا يصدر عن استنباط و قياس بل عن إلهام و تسخير، لكونها لا تختلف و لا تتنوع؛ فإنَّك ستعلم أنَّ لها نفوساً ناطقةً مجرّدة عن المادة، منتقلة إليها من الرتبة الإنسانية، فيكون فيها هيئات تقتضي تلك الصنائع، كما في العنكبوت و نسجه مشبكته الدالة على تمكّن هيئة الصيادين في نفسه.

الثالث: إنَّ الإنسان إذا أدرك شيئاً نادراً غريباً تبعه حالة تسمى «التعجب» و يتبعها الضحك؛ و يتبع إدراكه للأشياء المؤدية حالة تسمى «الضجر» و يتبعه البكاء.

الرابع: إنَّ المشاركات المصلحية تقتضي الحدّ على بعض الأفعال الجميلة و الأخلاق المحمودّة، و المنع عن بعض الأفعال، كالقتل و السرقة و الزنا و كشف العورة. ثمَّ إنَّ الإنسان إذا اعتقد ذلك من الصغر و نشأ عليه و استمرّ و لا يرى أحداً ينكر ذلك، فيتأكّد اعتقاده بوجوب الإقدام على الأول، و الإحجام على الثاني؛ فحينئذٍ يسمى الأول «حسنًا جميلًا» و الثاني «قبيحًا». و أمّا الحيوانات الصامتة إذا تركت بعض الأمور التي في طبعها، كالأسد

المعلم المرتبى و الذنب و غيرهما، التارك فراسةً صاحبه و ما في طبعه، فليس ذلك لاعتقاد في النفس بل لأجل هيئة أخرى في النفس؛ و تلك الهيئة هي أن كل حيوان يحب ما يلذ^١؛ و الشخص الذي يُطعمه محبوب عنده فهو الذي يمنعه عن افتراسه؛ و قد يكون ذلك من إلهام إلهي، كحُبّ الوالدة لِمَا وَلَدَتْهُ؛ و فيه ما تقدّم من النظر.

الخامس: إنَّ الإنسان إذا علم أن غيره قد علم أنه أقدم على أمر قبيح، فإنّه يتبعه حالة تسمى «الخلج».

السادس: إنَّ الإنسان إذا ظن^٢ أن أمراً مضرّاً يقع في الزمان المستقبل، فإنّه يتبع هذ الظنّ حالة تسمى «خوفاً» و يقابله «الرجاء».

و زعموا أن الحيوانات الصامتة ليس لها خوف و لا رجاء إلا في الآن و ما يتصل به.

و أمّا حديث النمل من نقله الحَبّ إلى أجحرتها بسرعة [مُنذر]^٣ بالمطر، فهو لِتَخِيلِهَا المطرَ أنّه هو ذا ينزل؛ كما يهرب الحيوان من الضد لِتَخِيلِهِ أن الضد هو ذا يضربه و يؤذيه؛ و فيه ما مرّ.

السابع: إنَّ الإنسان يفكّر و يروى في الأمور التي ستقع في المستقبل أنّه هل ينبغي أن يفعلها أم لا، ثم إنّه يفعل بعد ذلك بحسب ما حكمت فكرته و جزمته رويته، و ليس للحيوانات الصامتة ذلك.

الثامن: إنَّ الإنسان له استحضار المعاني الكلية و التوصل بترتيبها الترتيب المخصوص إلى معرفة سائر الأمور المجهولة، تصورية أم تصديقية؛ و كذلك الإنسان يذكر الأمور الغائبة و المَنسية، و ليس ذلك للحيوانات الصامتة.

١. همان: يحب بالطبع ما يلذّه.

٢. ب: - علم أن غيره قد علم أنه أقدم على أمر ... تسمى «الخلج». السادس: إنَّ الإنسان إذا.

٣. ن: اظن.

٤. نسخه ها: منذرة؛ المباحث المشرقية، ص ٣٢٣: منذر.

القاسم: قال الشيخ الرئيس^١ في معنى العقل النظري و العقل العملي: إنَّ للإنسان قوة تختص بالآراء الكلية؛ و قوة تختص بالتروية^٢ في الأمور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل و يترك و ينفع و يضر و يجمل و يقبح و يكون خيراً أو شراً. و يكون ذلك بضرب من القياس و التأمل - سواء كان صحيحاً - أو سقيماً - و يكون غاية ذلك إيقاع رأي في أمر جزئي من الأمور المستقبلية الممكنة، لأنَّ الأمور الواجبة و الممتنعة لا تروى لا في إيجادها و لا في إعدامها؛ و كذلك يكون حكم^٣ الحاضر و الماضي؛ فإذا حكمت هذه بهذا الحكم فإِنَّه يتبع هذا الحكم حركة القوة الإجماعية إلى تحريك البدن. و تكون هذه القوة من تلك القوة التي على الأمور الكلية؛ فتأخذ المقدمات منها فيما تروى في الجزئيات: و القوة المدركة للكميات تسمى «عقلاً نظرياً» و الثانية «عقلاً عملياً»؛ و الأولى للصدق و الكذب في الكميات؛ و الثانية للخير^٤ و الشر في الجزئيات؛ و تلك للواجب و الممتنع و الممكن؛ و هذه للقبيح و الجميل؛ و مبادئ الأولى من المقدمات الأولية و ما يشبهها؛ و مبادئ الثانية من المشهورات و المقبولات و المجربات و المظنونات.

القول^٥ في اختلاف النفوس في الصفات الأصلية:

و ذلك يرجع إلى قوة النفس و شرفها، و إلى ما يقابل ذلك من خسستها و ضعتها؛ و لنفصل ذلك فنقول:

إنَّ النفس القوية هي التي تفعل الأفعال^٦ العظيمة الكثيرة؛ و النفس الضعيفة ما يقابل ذلك؛ فإنَّ المتأمل يرى نفوساً ضعيفة و هي التي يشغلها

١. الشفاء، الطبيعيات، النفس، مقاله ٥، فصل ١، صص ١٨٤ - ١٨٥.

٢. م: بالتوفية؛ الشفاء، همان، ص ١٨٤: بالروية.

٣. م: الحكم.

٤. م: الخير.

٥. ن: ب - القول.

٦. برگررفته از الباحث المشرقة، همان، فصل ٢، ص ٢٢٤؛ الشفاء، الطبيعيات، النفس، مقاله ٥.

فصل ١، ص ١٨٣. ٧. ن: بالأفعال.

فعل^١؛ فإن مالت إلى الفكر اختلّ الحس وبالعكس؛ وإن مالت إلى الذكر اختلّ الفكر وبالعكس؛ وإذا اشتغلت بالتحريك الإرادي تعطلّ إدراكها؛ ويرى نفوساً قوية وهي التي تجمع بين أصناف من الأفعال: فتسمع كلاماً وتبصر شيئاً وتفكر في شيء وتتحرك إلى شيء آخر في زمان واحد إلى غير ذلك من الأفعال؛ فالأول صاحب النفس الضعيفة، والثاني هو صاحب النفس القوية.

وأما النفس الشريفة في غريزتها فهي التي تُشبه العقول المفارقة في الحكمة والحرية والعفة والخيرية والكرم والرحمة والفتوة؛ فلنشرح معاني هذه الألفاظ:

أما «الحكمة»، فتقسم إلى غريزية ومكتسبة.

فالحكمة الغريزية هي النفس الصادقة الأحكام في القضايا النظرية؛ وبالجمله فالحكمة الغريزية هي الاستعداد الأول لاكتساب الحكمة الكسبية. وتتفاوت النفس في هذه الحكمة الغريزية تفاوتاً كثيراً حتى أنّ البالغ فيها إلى الدرجة العليا هو المسمى بـ«النفس القدسية النبوية»؛ ويقابل هذه النفس النفس البهيمية وهي التي لا تنتفع بتنبيه منبه ولا بتعليم معلّم أصلاً.

وأما «حرية النفس»، فهي التي لا تشوق بغريزتها إلى الأمور البدنية؛ وإنما سميت بهذا الاسم، لأنّ «الحرية» تطلق في اللغة على ما يقابل العبودية؛ والشهوات مستعبدة للنفس، فالنفس الناطقة^٢ إلى الأمور البدنية لا تكون حرة، سواء تركتها^٣ أو لم تتركها؛ لأنّ التائق التارك أسوء حالاً من التائق الواجد؛ لأنّ التوقان مع الحرمان يشغل النفس عن^٤ اكتساب الفضائل، إلّا أنّه يكون أحسن حالاً من الواجد في المآل؛ لأنّ عدم الوجدان في الحال واشتغال النفس بغيرها قد يُزيل عن النفس التوقان في ثاني الحال؛ ومن هذا تعلم أنّ الحرّية عفة غريزية

١. ن: فعلها.

٢. م: الناقية؛ الناطقة به معنای «الناطقة» است.

٣. ن: تركها.

٤. ن، ب: المثال.

للنفس و هي غير التي تكون بالتعويد و التعليم؛ فإنَّ تلك أيضاً فاضلة، و هي معنى قول المعلم الأول: إنَّ الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية.

و بالجملة، فإنَّ النفس كلما كانت علاقتها البدنية أضعف و العلاقة العقلية أقوى كانت أكثر حرّية، و إلّا كانت أقلَّ حرية و أضعف؛ و هذا معنى قول أفلاطن الإلهي: النفوس المردولة في أفق الطبيعة و ظلّها، و النفوس الفاضلة في أفق العقل و ظلّه.

و أمّا «العفة»، فإنَّ معناها يقرب من معنى الحرّية، إلّا أنَّ الاصطلاح يخصّص الحرية بقلة الجزع إلى المفقود، و يخصّص العفة بعدم التوقان إلى اللذات المستكرهة عند الجمهور.

و أمّا «الخيرية»، فهي التذاذ النفس بخير ينال غيرها و تأذّيها بشرّ يصل إليه، كما تلتذّ و تتألم بخير أو شرّ يصل إلى نفسها.

و يتفرع على هذه الصفة «الكرم» و «الرحمة»؛

فـ«الكرم»، التذاذ النفس بالخيرات الواصلة إلى الغير.

و «الرحمة»، فهو تأذّيها بالشرور الواصلة إلى الغير، إلّا أنَّ هذه الفضيلة لا تحصل عند حصول الحرّية؛ فإنَّ النفس إذا كانت طالبة للذات البدنية يمنعها الاستغراق في الطلب عن الاشتغال بإيصالها إلى الغير؛ إذ كان مطلوب غيرها هو مطلوبها، فيكون اشتياقها إليه مانعاً عن إيصاله إلى الغير.

و يقابل خيرية النفس شرارُتها و هو استيثارها^٢ بفوائد هذا العالم دون غيرها، مع كونها غير ملتذّة بخير غيرها و لا متأذّية بشرّ غيرها.

و فرعا ذلك، «البخل» و «القسوة».

فـ«البخل»، هو عدم الالتذاذ بخير غيرها، بل يكون شأنها الاستيثار بالخيرات دون غيرها.

و أمّا «القسوة»، فهو أن لا تتأذى النفس بشرّ يصل إلى الغير و لا تبالي

بمضرة غيره.

و اعلم أنَّ كل واحد من قوة النفس و شرفها يزيد في الآخر:
و ذلك أنَّ «الكرم» قد يكون من قوة النفس و علوّها عن الالتفات إلى حفظ
المال؛ و قد يكون شرفها^١ لخيرتها.

و «الشجاعة»، قد تكون لقوة النفس و احتقار الخصم و استشعار الظفر
به؛ و قد تكون لشرف النفس و الترفع عن المذلة و المهانة؛ كما ذكر أرسطو أنَّ
النفس الشريفة تأبى مقارنة^٢ الذلة و ترى موتها في ذلك حياتها و حياتها
موتها.

و قد تتفق القوة و الشرف في اللوازم، كحب النفس القوية الشريفة
للرئاسة و حب الحماقة و التراس في النفس القوية الخاملة^٣؛ فليجلبها تظنَّ أنَّها
أهل لذلك، و لقوتها تقدّم على الطلب.

و أمّا «غنى النفس»، فربما^٤ كان لقوتها و وثاقتها على دفع الاحتياج في
أوقاتها بالقدرة؛ و ربما كان لشرفها و قلة التفاتها بالموجود و الاهتمام
بالمفقود.

و أمّا فقرها قد يكون لضعفها و ظلّها فقد ما تحتاج إليه عند الحاجة؛ و قد
يكون لخستيتها و احتقارها^٥.

و أمّا «العدالة»، فهي لازمة لشرف النفس لاسيما عند وجود القوة.

و «الجور»، لازم لخستيتها لشوقها^٦ إلى جمع الحطام.

و «الصدق»، لازم لشرف النفس.

و «الكذب» لازم لخستيتها.

و «الحلم»، لازم للقوة مع الشرف.

و «السفه» للضعف مع الخسة.

٢. م: تأبى إلى مفارقة.

٣. م: - ربما (فكان).

٤. ن: لسوقها.

١. ن: ب: تشرفها؛ م: لشرفها.

٢. ن: (نسخه بدل): الجاهلة.

٥. ن: احتكارها.

و «الحرص» و «كبر الهمة» لازم لقوة النفس الشريفة.
و أمّا «الفشل» و «صِغَر الهمة»، فلازم لضعف النفس الخسيسة.
و هذه الصفات ربما كانت بسبب الأمزجة أو بسبب الأمور الخارجة أو
يكون ذلك بسبب جوهر النفس^١.

خاتمة

في إثبات النفوس الفلكية و في بعض التحريكات^٢

قد علمت ممّا سلف أنّ الأجرام الفلكية متحركة على الاستدارة فحركاتها
ليست طبيعية؛ لأنّ كل نقطة تصل إليها تفارقها؛ فيلزم أن يكون ما هو مطلوب
بالطبع مهروباً عنه؛ هذا محال؛ فإن كان شيء من تلك النقط مطلوباً بالطبع، فلم
فارق؟ وإن كان غير مطلوب فلم قصد؟

و ليست حركاتها قسرية؛ وإلا لكان المقسور تابعاً للقاسر في حركته؛ و
حينئذ يلزم أن لا تكون حركاتها مختلفة بالجهات بل كانت جميعها متوجهة إلى
جهة واحدة؛ لأنّ التحريك القسري لا يتصور فيها إلا بقسر استصحابي؛ لأنّ كل
فلك أعلى لا يزاحم ما تحته و لا يدفعه و كذا الأدنى؛ و إذا لم يقسر كل واحد من
الأعلى و الأدنى ما جاوزه، فلا قاسر للأفلاك في حركاتها؛ فإنّ القاسر - على
تقدير وجوده - لا يخلو عنهما.

و إذا بطلت الحركتان - الطبيعية و القسرية - تعيّن أن تكون حركاتها
إرادية؛ فلها ميل مستدير إرادي.

و ليس في أجرامها ميل آخر يمانع الميل المستدير الذي لها من نفوسها،
بخلاف ميل أبداننا الذي قد يخالف ميل نفوسنا؛ فإنّ ميل أبداننا يقتضي الحركة

١. بايان مطالب برگرفته از المباحث المشرقة.

٢. التلويحات و شرح ابن كموته بر آن، صص ٥٦١ - ٥٦٦؛ الإشارات و شرح خواجه طوسی
بر آن، ج ٢، ص ٢١٣ به بعد.

إلى نحو المركز لغلبة الأرض؛ ويكون حينئذ حركتنا الإرادية إلى جهة العلو، فقد خالف الميل الإرادي الذي في أبداننا الميل الطبيعي الذي فيها وليس حال الأفلاك هكذا.

و قول المعلم الأول **إِنَّ الأفلاك لها ميل طبيعي مستدير**^١، يجب أن يحمل على هذا التفسير، لنلايؤدّي إلى مخالفة البرهان؛ وإذا كان لها ميل مستدير إرادي كان لها نفوس ناطقة.

و ستعلم أنّ فاعلها أشرف من فاعل نفوسنا، كما أنّ الأجرام القابلة لنفوسها أشرف من أبداننا؛ فالأفلاك أشرف منّا نفساً وجسماً؛ و^٢ لو كانت أخس، لكان ذلك إمّا لخسّة الفاعل أو القابل، وكلاهما محالان.

و من هذا يعرف أنّها لا تكون عنصرية، لكون بسائطها - كما علمت - ليست بذات نفس وإلا لما افتقرت إلى المزاج؛ ومركباتها لا يدوم تركيبها لتحلّل بسائطها وتفرّق أجزائها بالحركات؛ وليست الأفلاك على هذه الصفة، وهذا الموضع يقتدر إلى حدس يؤيد هذه الحجة.

واعلم^٣ أنّ النفس لا تبأشر حركة البدن بذاتها؛ وإلا لدامت الحركة على وتيرة واحدة ولا دوام لها ولا اتفاق أيضاً؛ ولأنّ النفس من الجواهر الثابتة والأمر الثابت لا يقتضي الغيز الثابت الذي هو الحركة؛ فالنفس إذا حرّكت^٤ البدن فإنما تحرّكه باعتبار إرادات وسوانح تسنح في الخواطر تكون مخصّصة للحركات؛ ثم تلك الإرادات والسوانح لها أسباب أخرى حادثة إلى أن تنتهي الأسباب في الآخرة إلى الحركة الدورية، كما سيأتي. وكل مطلوب ما لم يترجح أحد طرفيه بأن يكون المطلوب بالحركة أولى وأحسن من أن لا يكون، سواء كانت الأولوية بالحقيقة أو بالظن أو بالتخيل العبثي^٥ وعند التساوي لا ترجّح، فلا حركة.

١. م: شديد. ٢. ن: ب: -و.

٣. برگرفته از التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، ص ٥٥٨ به بعد.

٤. ن: حركة. ٥. ن: العبيء.

و لا ينتقض هذا بحركة النائم ليدنه و أعضائه، و العايب بلحيته، فإنَّه لا اختيار لهما و لا إرادة و لا خطر ببالهما سانح؛ و كنت قلت: إنَّه لا يتصور الحركة إلَّا باعتبار إرادات و سوانح و أن يكون المطلوب بالحركة أولى بالمتحرك.

لأنَّا نقول: بأنَّ النائم و العايب لا يخلو كل منهما عن إرادات و سوانح يتخيَّلها فيكون مطلوباً أو مهروباً، باعتبار حصول لذة أو إزالة ألم؛ فيترجع الحركة إلى ذلك الشيء و يصير أولى؛ مع أنَّ العايب بلحيته حصلت له ملكة تخيِّل راحة ما أو تبديل حالة ممْلولة.

و لا يقال: لو كان التخيِّل الموجب للحركة - كما ذكرت - موجوداً، لكنَّا نتذكر التخيِّل.

لأنَّا نقول: إنَّ النائم و العايب لو كانت أفعالهما لغايات تخيُّلاًها^١ لزم أن يتذكرا ما تخيَّلاه^٢ و ليس كذا؛ بل هو من دعاية^٣ المتخيِّلة فقط؛ فتذكَّر التخيِّل مشروط بثلاثة أمور - تخيِّل الغاية المقصودة، و الشعور به، و حفظ الشعور - متى اجتمعت وجد التذكَّر؛ و متى عُدِم واحد منها عُدِم التذكَّر؛ و إذا كان كذلك، لم يصح الاستدلال بعدم التذكَّر على عدم التخيِّل، فكل^٤ حيوان إنَّما يتحرك لغرض - نوماً كان أو يقظة - و ذلك الغرض إمَّا جزئي و هو ظاهر، و إمَّا كلي يتوصل إليه بحركات و إرادات جزئية.

و مثال ذلك ما إذا أردنا بناء بيت، فإنَّ البيت المتصور لنا كلي و هو غير حاصل عند إرادتنا لبنائه؛ و إنَّما يحصل بعد إرادات جزئية و حركات جزئية و ذلك معلوم بالاعتبار^٥.

فهذا هو الكلام المحصَّل في كتاب النفس و سائر الفنون الطبيعية و عيون قواعد الحكماء الإلهيين، و أردناها على غاية الإيضاح و البيان بقدر ما أوتينا من القوة البشرية و ساعدتنا العناية الإلهية.

١. ن، ب: يتخيَّلونها.

٢. ن، ب: دعاية.

٣. ن، ب: يتذكَّر ما تخيَّل.

٤. م: و كل.

٥. ابن كمونه، ص ٥٦٠.

و يجب أن لا نخلّي^١ هذا الكتاب من ذكر شمة من أخلاق الحيوانات و عجائب ما آتاه الله تعالى من الإدراكات النفسانية و الأفعال الجسمانية.

* * *



الفصل الخامس

في أخلاق الحيوانات و غرائب أفعالها^١

كان الأولى أن يذكر هذا الفصل بعد ذكر كتاب الحيوان؛ لأنه موضعه؛ فهو متعلق بها و بأحوالها من ذكر الأخلاق و الأفعال و الصنائع.

و قد جرت عادة القدماء بذكر هذا الفصل عقيب البحث عن الحيوان؛ و نحن غيرنا الترتيب و نقلناه عن موضعه إلى هذا الموضع؛ لأننا ما أعجبنا أن نقطع تتالي البراهين و الإقناعات و الأمور الذوقية بذكر أن الفرس خلقه كذا، و أن الأسد و الفيل يصنع كذا؛ بل وضعناه في آخر العلم الطبيعي، فلا يأتي بعده بحث علمي.

و اقتدينا في ذكر هذا الفصل بالمعلم الأول و بمن جاء بعده من الأفاضل؛ ففي ذكره فائدتان:

إحديهما: إشراف النفس بذلك على جملة من الأمور الطبيعية و الأسرار المودعة في أجساد الحيوانات؛ و الفيلسوف يجب عليه أن يبحث عن جميع أعيان الموجودات؛ و هذا الفصل من جملتها؛ بل البحث عنه أشرف من كثير من الأبحاث.

و ثانيتهما: انتفاع أرباب البصيرة به في بعض المطالب المهمة التي في

١. شهرزوري، كتاب حيوان را حذف کرده و مطالبی را که در نظر داشته، در ضمن یک فصل از قسم هشتم که در نفس ناطقه است، آورده است.

العلم الإلهي.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنَّ الحيوانات كلها داخلة تحت حد واحد وهو الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة.

[الاشتراكات و الاختلافات بين الحيوانات]^١

وقد تشترك جملة من الأنواع في الأعضاء، كاشتراك الإنسان والفرس و الثور في اللحم والعظم وفي كثير من الأعضاء، واشتراك كثير من الطائر مع كثير من السابح في الجناح؛ واشتراك أنواع الطير^٢ في الريش؛ و الثور والكبش في القرن؛ و الفرس و الحمار و البغل في الحافر، إلى غير ذلك من الاشتراكات الكثيرة.

وأما الاختلافات^٣ بينها، فاختلاف الإنسان والفرس في الذنب^٤؛ و السلحفاة والضفدع في الترس^٥ الذي على الظهر؛ وكذلك للفيل خرطوم؛ و للجمل سنام؛ و للسماك فلو^٦؛ و للكركدن قرن واحد وله حافر؛ و للإنسان رجلان؛ و للفرس أربعة أرجل؛ و للعناكب أرجل كثيرة؛ و الحيات و السمك لا رجل لها.

وأما اشتراكها و اختلافها في الأشكال، فكاشتراك الجمل و الزرافة في طول العنق^٧؛ و الفيل و الأسد في قصرها؛ و الحيات و المارماهي في الامتداد الطولي و الدقة.

وأما المخالفة في الشكل، فكمخالفة الإنسان لسائر الحيوانات في انتصاب القامة، وكذلك كونه عريض الأظفار يادئ^٨ البشرية؛ و انتصاب قرن

١. مطالب ابن بخش بر گرفته است از: المعبر أبو البركات، ج ٢، صص ٢٧٧ - ٢٧٨؛ الشفاء،

الطبيعات، كتاب الحيوان، مقاله ١، فصل ١، صص ٢ - ٩.

٢. ب: - الطير.

٣. المعبر: بالذنب.

٤. همان: الرقبة.

٥. ن: + البشر.

٦. ن: - و.

٧. همان: بالترس.

٨. م: الاختلاف.

الكركدن؛ و ذهب قَرْن الكبش عَرَضاً مع تَلَفُّفه؛ و ارتفاع قَرْن التيس مع انعطافه إلى خَلْف؛ و كثرة تشعُّب قَرْن الأيِّل^١؛ و حِدَّة طرف قَرْن الكركدن.
و أمّا اشتراكها و اختلافها في المأوى، فكاشرتراك الغزال و جِمارِ الوحش و النعام^٢ في سَكْنى البراري؛ و الأسد و الخنازير في سَكْنى الآجام؛ و النَّمْر^٣ و الفهد^٤ و البَقَر و الكباش^٥ و الثِّيوس^٦ الجَبَلِيَّة في سَكْنى الجبال؛ و الوَرَشان^٧ و الفاختة و البُلبُل تسكن الأشجار؛ و البُوم^٨ و الهامة^٩ تسكن الخراب.
و أمّا الحيوانات التي تأوي إلى الماء العَمُر^{١٠}، فكأصناف الحيتان و أنواع الحيوانات التي لا تحصى كثرة^{١١}.

و أمّا التي تأوي إلى الساحل، فكالسرطانات^{١٢} و الضفادع. و ذكروا الاشتراك و الاختلاف في الغذاء، كأكل الأسد و الذئب و العقاب و البازِ اللحم؛ و أكل الفَرَس و الغزال و الأرنبِ الحشيش؛ و أكلِ الجَمَلِ الشوك دون غيره؛ و أكلِ الخُشَافِ^{١٣} البَقِ^{١٤}؛ و العنكبوتِ الذباب^{١٥}؛ و الذبَّ^{١٦} الثمار.
و أمّا المشاركة و المباينة في الأخلاق، فكاشرتراك الأسد و الفهد في شدة الوَثْبَةِ^{١٧} و في الافتراس^{١٨}؛ و الذئب و الكلب في العَدُو^{١٩}؛ و اشتراك الحيوان

١. الأيِّل: كوزن.

٢. نَعَام: شتر مرغ؛ شبه جمع و مفرد آن «نَعامة» است.

٣. النَّمْر، الثَّمَر: پلنگ.

٤. فهد: يوز پلنگ.

٥. كباش، جمع «كَبْش»: قوچ.

٦. ثيوس، جمع آن «وَرَشان»: نوعى كبوتر.

٧. ورشان، جمع آن «وَرَشان»: نوعى كبوتر.

٨. بوم: جغد.

٩. هامة: نوعى جغد.

١٠. غمر: عظيم و عميق.

١١. ن: كثيرة.

١٢. سرطان: خرچنگ.

١٣. م: الخُفَاش؛ خشاف نیز به معنای خفاش است.

١٤. بق: پشه.

١٥. ذباب: مگس.

١٦. دُب: خرس.

١٧. وثبة: پریدن.

١٨. افتراس: دریدن و شکار کردن.

١٩. عَدُو: دويدن.

السباح في السباحة^١؛ والطائر في الطيران.

و أما الاختلاف، فكالأسد في شجاعته؛ و الأرنب في جُبْنه؛ و الجمل في حقه؛ و العقق^٢ في سرقة؛ و النمر في شره^٣ و وقاحته؛ و كذلك الببر و الرُخ^٤.

و إذا سمع الكركدن صوت الإنسان أو شم ريحه، قتل نفسه في طلبه حتى يجده فيقتله و لا يأكل لحمه، لأنّه لا يأكل اللحم، و بينه و بين الفيل عداوة فيقتاله حتى يطعنه بقرْنه فيشق بطنه.

اختلاف الحيوانات في الأخلاق^٥

و لنذكر خُلُق كل واحد منها:

أما الأسد: فإنّه إذا جاع قتل كثيراً فربما قتل القطيع من الغنم و أكل منه واحدة؛ و إذا كان شبعاناً عفّ عما قاتله. و فيه حياء يتحامى^٦ به عن مواجهة ما يفترسه^٧ إن لم يحاربه، فيأتيه من خلفه.

و لا يقصد المرأة و الصبي الصغير إلّا في بعض البلاد. و فيه كبر و أنفة يتباطى^٨ بها عن الهزيمة. و إذا صاح الإنسان عليه أو شتمه^٩ حمل عليه. و لما فيه من الشجاعة العظيمة يحمل على العدد الكثير من ذوي السلاح^{١٠} و لا يرجع من الحراب^{١١} و الضرب. و لا يذلّ نفسه؛ بل يمضي قدماً و يصبر على قتاله حتى يموت.

و إذا افترس فريسة أكل منها حاجته و ترك بقيةً للسباع التي ترصده من

١. سباحة؛ شناوري.

٢. همه نسخه ها: شره.

٣. رُخ: پرندۀ بزرگ افسانۀ ای، سیمرغ.

٤. این مطالب نیز برگرفته است از الشفاء، الطبیعیات، ج ٣، کتاب الحيوان؛ المعبر

ابوالبركات، ج ٢، صص ٢٧٧ - ٢٧٨. ٥. المعبر: يتجافى.

٦. المعبر: يتباطأ. ٧. ن: يقرسه.

٨. ن: شمه. ٩. ن: السلام.

١٠. المعبر: الجراح؛ ب: الخراب.

بعيد، و لا يقرب بقايا فريسته و لو جهده الجوع.
و لا يرى لنفسه كفواً من السباع فيستصحبه؛ فلا جرم يكون مفرداً تهابه
أكثر الحيوانات.
إذا مشى في البرية أخفى أثره بذَنِّهِ لئلا يتبعه الطالب. و ينام مفتوح
العينين.

و يقال: إِنَّ اللَّبَّوةَ تلد ولدها ميتاً فينفخ الأسدُ في منخَرَيْهِ فيحيى.
و له ثلاثة أصوات: الأول عظيم حتى إِنَّ الفرس إذا سمعه يبول دماً؛ الثاني
يكون أخفض من الأول و يسمى زئيراً؛ و الثالث أقلّ من الزئير و يسمى زمخرة.
و إذا كان في الماء يكون قليل القوة، ضعيف البطش حتى إِنَّ الطفل يغلبه.
و يداوي جرحه بالسُعد. و يهرب من الديك الأبيض. و له عداوة مع الفيل.
الفيل: هو قليل السفاد ضعيف الشهوة؛ فإذا أرادت السفاد أتى الذكر
الأنثى غياض اللقاح^١، فأكلًا منه فَتَحَرَكَ روائحه شهوتها فتسافدت، و ولدت
في الماء قائمة، خوفاً على ولدها الموت إذا سقط من العلو على الأرض؛ و الذكر
يحرس الولد حذراً من الحية؛ فَإِنَّ بينهما عداوة قوية؛ و متى وجدها الفيل
وطئها.

و ليس لِرِجْلَيْهِ أوصال؛ فإذا سقط على الأرض لم يقدر على القيام. و
يتكئ عند النوم على شجرة؛ فإذا أرادوا صيده نشروا تلك الشجرة التي يتكئ
عليها فإذا جاء و اتكأ، سقط إلى الأرض؛ فيصيح عند ذلك صياحاً عظيماً رفيعاً
فيجتمع إليه الفيلة لمعاونته؛ فلا تقدر على ذلك؛ فيصيح الكل بصوت واحد جزءاً
من العجز و ضعف الحيلة؛ فيأتي فيل أصغر من الكل، فيدخل خرطومه تحت
الفيل و يفعل الباقي كفعله فيدعموه فينبعث قائماً.

و يعيش الفيل أربع مائة سنة إلى خمس مائة سنة. و هي يقابل بعضها
بعضاً و يتعد المغلوب للغالب. و قد تصاد الوحشية بركوب إنسية قوية، فيقابل
بها الوحشية حتى تقهره و تستعبده.

١. غياض اللقاح: ريشه كجاء شابيزك.

و للفييل عداوة شديدة مع الكركدن.

الكركدن: يكون في بعض بلاد الهند الداخلة و^١ في جزائرها. و قد ذكرنا أن له قرناً واحداً وسط جبهته طويلاً غليظاً. و يعادي الفييل: فيقال: إنّه يغافله حتى يشك^٢ رمحه فيه و يمسك نفسه على ذلك حتى ينزل الماء إلى عينيّه فيعمى و يتلفا جميعاً. و هو يشبه الجاموس و هو أكبر منه؛ و نوع منه؛ و وضعه و فصائله كوضع الجاموس و البقر؛ و يأكل الهند لحمه لذلك. و هو يأكل الحشيش و يشتر^٣. و قد نقل الجاحظ^٤ إنّه يبقى في بطن أمّه ثلاث سنين حتى إنّه يخرج رأسه من فرج أمّه فيرعى ثم يرد رأسه إلى بطنها و لا يزال ذلك دأبه حتى يقوى على العدو^٥، فيخرج عند ذلك من بطنها. و يهرب عنها لثلاث حسه بلسانها الذي هو كالمنشار، هذا لا يعرفه أهل الهند. و يخاف من شعلة النار و له في الموضع الذي نشأ فيه قوة عظيمة لا تكون له عند الخروج عنه^٦.

الببر: يعادي النمر و يقصده. و الأسد يعين الببر على النمر لصداقة له معه.

و حكى الشيخ في الشفاء^٧ أنّ الذي ذكره بعض المتكلمين من صداقة الأسد و الببر فأمر مخترع لا أصل له.

و قد نقلنا عن بعض الكتب أنّه يعينه على النمر [فإمّا]^٨ أن يكون لصداقة الببر أو عداوة النمر، فقد قيل إنّ بينه و بين النمر عداوة.

١. م. - و. ٢. شك الشئ يرمحه: طعنه.

٣. عبارات: «و يشتر» احتمالاً زائد است. در پاورقی ن از هامش نسخه نقل کرده است که «یشتر» لغت عامی و درست آن بنا بر آنچه در قاموس آمده است «یچتر» است.

٤. جاحظ در الحيوان، جزء ٧ (چاپ دو جلدی، ج ٢، ص ٥٧٥) با شگفتی و طعن، این مطلب را از هندیان نقل کرده و کوشیده است با طرح سؤالهایی آن را سخنی بی اساس معرفی کند. ٥. الحيوان: قویاً علی الکسب و الحضر.

٦. عبارات: «و يهرب عنها ... الخروج عنه» از جاحظ نیست.

٧. الشفاء، الطبيعيات، كتاب الحيوان، ص ١١٤، و در آن به جای «ببر»، «نمر» آمده است.

٨. نسخه ها: فما.

و لاتضعف قوته عند الكبر بحيث يعجز عن الصيد.
وله من الهمة والفتوة أنه لايتعرض للطفل الصغير ولا للرجل الواحد.
و يعالج نفسه عند المرض بأكل^١ لحم الكلب فيبرأ.
النمر: هو ودود لأكثر الحيوانات. و هو عدو الثنين. و هو نهوش خطوف.
وبينه وبين الأسد - على ما ذكرنا - عداوة. و هو ذو قُمة و جراءة وإقدام، إلا أنه
إذا جرح ينهزم. و في قتاله يكرّ و يفرّ، بخلاف الأسد، فإنه كريم لايفرّ إلا فراراً
خفياً خالساً.
و ذكروا أن له همة لايقصد عابري السبيل. و يكون وقت الولادة مطوقاً
بتعبان يرى^٢.
و إذا رأى جمجمة الإنسان هرب منها.
و إذا شبع في الفريسة نام بعد ذلك ثلاثة أيام، فإذا استيقظ صاح صيحة
عظيمة يجتمع إليه الوحوش لحسن صوته.
و يتداوى عندالمرض بأكل الفأر فيبرأ.
الذئب: قوي السمع لا شمّ له. يمشي وحده، يحب العزلة و الانفراد.
و إذا اجتمعت الذئاب أو نامت^٣ استدارت حلقة لئلايفرس بعضهم بعضاً.
و إذا رأى الإنسان سكن صوته و أبطأ في خطوه؛ فإن رآه خائفاً حمل عليه و إلا
تركه.

و إذا خفي مكان الغنم عوى صوتين أو ثلاثة؛ ثم سكت مُنصِتاً؛ فإذا سمع
نباح الكلاب التي مع الغنم شدّ مُسرِعاً إليها؛ فإذا قرب من الغنم مال إلى ناحية
فعوى فيها؛ فإذا قصدت الكلابُ ذلك الوضع، مال هو إلى الناحية الأخرى

١. ن: يأكل.

٢. جاحظ، در الحيوان، (همان)، ص ٥٧٦ این ادعا را به شدت رد کرده است: «و أعجب من القول في ولد الكركدن... يزعمون أن النمرة لاتضع ولدها أبداً إلا و هو متطوق بأفعي و أنها تعيش و تنهش إلا أنها لاتقتل. و لو كنت أجسر على تكذيب العلماء و دراس الكتب لبدأت بصاحب هذا الخبر».

٣. م: قاربت.

الخالية، فاخترط شاةً و ذهب.

وإذا وطئ على ورق الحنظل^١ مات. والتعلب يأتي بهذه البنية فيضعها في وكره حذراً أن يأكل الذئب جراه^٢.

ويقال: إنَّ عند طلوع الشمس يفتح فاه ثلاث مرات، وفي غيره لا يقدر؛ فإذا كان هذا صحيحاً فكيف يفترس بالليل. وهو كثير الجوع حتى كأنه صار له غذاء.

وإذا مرض يعالج نفسه بحشيشة يأكلها فيبراً.

الخنزير: وهو يقابل الذئب لعداوة بينهما.

وشيمته^٣ التمرغ في الطين ولعل ذلك لسد الطين مسامته. وهو يقارب الأسد في الشجاعة وإنه لا يذله الجراح والضرب.

وشهوة البطن والفرج قويتان فيه؛ وإذا هاجت الشهوة فيهم استأنس بعضهم ببعض؛ وإذا نزا الذكر منها على الأنثى فقد يبقى على ظهرها مقدار ميل^٤ والأنثى تمشي تحته وهو فوقها؛ وقد يلوط بعضهم ببعض عند الهياج. ويتداون بحشيشة البنج ويسمنون^٥ بها. وإذا مرض الخنزير يأكل السرطان فيبراً.

وقال في التعلیم الأول راوياً عن أقساطايس إنه لا خنزير في الهند.

الذئب: هو ثقل البدن في طباعه، إلا أنه يقبل الأدب^٥ في نفسه وفيه فطنة؛ إذا اشتد البرد دخل غاره وأقام نائماً فيه إلى خروج الشتاء، لا يأكل شيئاً إلا أنه أحياناً يمص^٦ أصابعه حتى يسمن من ذلك سمنا يضيق عند خروجه باب جحره.

ويأكل الثمار ويحب العنب ويصعد الشجر يأخذ الجوز بكفه فيضرب

١. ن: الغنضل.

٢. جراه، جمع «جرو»: بجه سگ و شیر.

٣. ن: يسمته: شيمة: خوى و فطرت.

٤. م: يسمنونه.

٥. م: الأقرب.

٦. ع نسخة ها: يعضي.

بعضه ببعض و ينفخ القشر و يستف^١ اللب. و يأكل السرطانات و السمك؛ و يصيد^٢ الأيكل^٣ و يكمن له في طريقه؛ فإذا أراد نطخه مسك قرنئيه و نهش بين كتفئيه حتى^٤ يثخنه و يمشي على رجليه و يرمي بالحجارة.

و يضره الإنسان بعصاه حتى يتوهم موته ثم يعاوده فيتحسس نفسه. و إذا انهزم، حمل ولده أو ساقه قدامه، فإن أدرك صعد به في الشجر. و إذا جرح داوى جسده بفطنة طبيعية فيه بنيت^٥ يسمى «قلوموس» بوضعه ذلك على جرحه، فاندملت و يبست رطوبتها.

و إن مرض أكل ورق الأس فعوفي من ذلك المرض. و إذا وضعت الأنثى أولادها حملتها على ظهرها أو وضعتها على شجرة و حفظتها من النمل لئلا يقتلها و كذلك من النحل.

الضبع: هو مخالف^٥ لجميع أنواع الحيوانات بصيرورته ذكراً مرة، و أنثى أخرى؛ ذلك دأبه في كل سنة: يتبدل من الذكورة إلى الأنوثة و بالعكس؛ فتجامع إذا كانت ذكراً و تحبل إذا كانت أنثى.

و إذا وقع ظل الكلب الماشي على موضع عالٍ في الليالي المقمرة فوطئته الضبع وقع الكلب. و رأيت في كتاب آخر أن الكلب إذا نظر إلى ظل الضبع وقع من موضعه فأكلته الضبع. و لحمه دواء له حتى إذا أكله الضبع المسن عاد شاباً على ما قيل.

و كل من أخذ معه شاخاً^٦ من عنب الثعلب لا يقربه الضبع. و من كان معه أصل من الحنظل لم يقربه أكثر السباع. و من كان معه لهات ضبع مقتولة لم يتعرض له الكلاب الكلبة.

الفهد: هو أقل من النمر. و قيل: إنه نوع منه. و الحشيشة المسماة «خائف الفهود» يحبها؛ فإذا أكلها مرض؛ فحينئذ يعالج نفسه بأكل نجاسة الآدمي فيبرأ -

١ م: يستبين. ٢ ب: - و يأخذ الجوز ... و يصيد.

٣ نسخة ها: الأيلة. ٤ نسخة بدل ن: + حتى.

٥ ن: خالف؛ م: يخالف. ٦ ن: شاخ. احتمالاً كلمه هارسي است.

وهذه الحشيشة تهلك الأسد - و الصيادون يملأون^١ إناء من زبيل الإنسان و يدلونه^٢ من شجرة و يكمنون عندها فتأتي السباع للمعالجة بالزبيل فتقتلها؛ و هذا يدل على أن زبيل الآدمي نافع للسباع.

و السباع كلها ترغب أكل الفهد و تميل إلى راحته؛ و الذئب مولع بأكله و لا يقدر عليه الواحد، فيجتمع عليه منها عدة و تطرده فينهزم بسرعة، إلا أن عذوه و إن كان حثيثاً^٣ فهو قصير المدى فلذلك يلحقونه و يأكلونه^٤، فلأجل ذلك لا يزال الفهد مستخفياً متوارياً خوفاً من السباع.

الثعلب: متحيل خبيث، يجعل لببته عدة أبواب. فإذا جاء الثلج و لم يقدر على صيد، قصد المواضع الحارة النقية فاستلقى على ظهره و نظر إلى فوق و حبس نفسه و اجتذبه إلى بطنه فينتفخ انتفاخاً عظيماً^٥، فإذا رأته الطيور حسبته قد مات؛ فهوئ ساقطة عليه لتأكل لحمه فيقبض على بعضها فيأكلها؛ فهو ذو مكر و خبث.

و يقال: إن بين الغداف^٦ و الثعلب صداقة و حكى الشيخ في الشفاء ضد ذلك، لأنه شاهد قتالهما عند شمس الملك^٧.

و إذا تمرغ^٨ في الغلة قبل أن تُسنبِل لم تسنبِل.

و داء الثعلب يقرب من هذا و يترك في بيته ورق العنصل ليأمن من الذئب و عنب الثعلب مع اللبن يفعل هذا الفعل. و إذا أثر فيه الضرب أبرأه بصمغ شجرة تسمى «قنطورا» و إذا مرض أكل بصل البر فشفى بذلك.

ابن آوي: مكار متحيل كالثعلب إلا أنه ضعيف. و أكثر ما يسكن الآجام و

١. نسخه ها: يملون. ٢. ن: يدلوه.

٣. حثيث: سريع و مُسرِع. ٤. ن: يلحقوه و يأكلوه.

٥. ن، م: - عظيماً. ٦. برونده اي شبيه بان.

٧. الشفاء، الطبيعيات، الحيوان، صص ١١٣ - ١١٤: «و بين الغداف و الثعلب صداقة. و أقول:

إن المشهور عندنا ضد ذلك. و قد رأيت الملك شمس الدولة جمع بين غداف كبير و بين

ثعلب ... فكانا يقتتلان قتالاً شديداً». ٨. م: ان المرغ.

القصب والمستنقعات و هو يسرق الدجاج بالليل و كذلك الطيور.
و إذا أحسّت الدجاج به صارت أسيرة له فيجذبها بالخاصية و يأكلها. و
يتحيل على صيد طيور الماء أو الكراكي و البط النائم على جنب الماء الجاري
بأن يرمي من فوق الماء حشائش؛ فيزعج تلك الطيور عند وصول الحشائش
إليها ثم تستقر و تأمن بعد ذلك علماً أنه حشائش؛ فإذا علم هو أو^١ الثعلب^٢ أنها
واثقة بذلك، و أنها أمنت، أرمى^٣ بعض الحشيش في الماء و أخفى نفسه في ظله
سابقاً حتى يصل إليها و هي آمنة، فيقبض على بعضها فيأكلها.

الكلب: هو في طبيعته ذو فحس يقفو الأثر و يطلبه بشمّه؛ فهو دليله و
مُرشدّه؛ و يعرف بشمّه البول أو له أو لغيره؛ و هو يبصّب و يهش إلى من
عرفه و أحسن إليه. و يحبّ صاحبه أكثر من جميع الحيوانات إن أشلاد^٤ على
شيء أطاعه؛ و إن كان صيداً أسرع في طلبه ناصباً رأسه رافعاً ذنبه مسرعاً،
كالفراس البطل، يفعل ذلك بفرح و نشاط. و قد يعلم أحياناً أنّ الصيد بعيد
لا يلحقه و لكن يفعل ذلك طاعة لصاحبه و رضاه. و يغضب و يهزّ على أعداء
صاحبه و لايهوّله شيء عند ذلك. و إذا طلب الشيء تشمّم^٥ الأرض و تتبع آثار
الحيوان؛ فإن اشتبهت عليه و اختلطت عوى جزعاً من حيرته و ضلاله، و ذهب
في كل جهة متشمّماً؛ و لا يزال دأبه ذلك حتى يتحقق الأثر و يعرف ذلك الحيوان
الذي شمّ أثره.

و الجراء الصغار تأكل العظام من غير أن تتقابل.
و الكلاب إذا دُودت^٦ بطونها أكلت سنبل الحنظلة فبرأت. و إذا مرضت
تعالجت بالعشبة المعروفة لها. و إذا أكلت لحم الإنسان جنت.
و الكلاب السلوقية تتولد من الكلاب الأهلية و من الثعالب. و الكلاب

١. ن. ب: + أو كلاهما.

١. م: - هو أو.

٢. أشلى الكلب على الصيد: أغراه.

٣. ن. رمى.

٤. تشمّم: شمّ.

٥. دُود الشيء: صار فيه الدود، (دُود فعل لازم است).

الهندية تتولد من سفاد الكلاب، و طاغريس^١ و هي لفظة يونانية زعم الشيخ -
ظناً منه - أنه الببر^٢.

و هذه الكلاب الهندية المتولدة إنما يستأنس منه البطن الثالث و ما قبله
سيئ الخلق.

و يعيش الكلب الذكر من السلوقية عشر سنين، و الأنثى اثنتي عشرة
سنة، و بالجملة الذكور^٣ أقصر عمراً من الإناث، لكثرة كُرْهِم و شدة تعبهم. و إذا
سبقت^٤ الكلبة ورم فرجها.

و الكلاب تتوالد إلى ثماني عشرة سنة.
و الكلاب تُنذر أصحابها بمصائب و بلايا تقع في المستقبل فتبكي و
تعوي.

القرود: حيوان أقرب إلى الإنسان من غيره من سائر الحيوانات و هو قابل
للتعليم دون غيره؛ و لأجل ذلك يتخذ البطالون صنعة و يتعيشون به؛ و يلعب
بحركات يُضحك منها.

و هو شديد الغضب سريعاً. و لا يعرف السباحة.
و يتعالج بشرب بوله عند المرض فيبرأ.
و يقال: إن قريباً من جبل الفنج في غابات قرده منتصبات القامات؛ و كان
ملوك الفرس يأخذون منها واحداً فيؤدّبوه و يقوم على رؤوسهم؛ و كان له
خاصية عجيبة: يعرف الطعام المسموم بشمّه فيجتنبه و لا يأكل منه.
و بلغني أن واحداً من القرود كان مع صاحبه بمصر و كان قد علمه

١. م: طاغريس؛ الحيوان، جلد ١، جزء ١، صص ١٠١ - ١٠٢ به نقل از أرسطو (صاحب
المنطق): «... و أيضاً كلاب سلوقية من ثعالب و كلاب. قال: و بين الحيوان الذي يسمى
باليونانية طاغريس و بين الكلب تحدث هذه الكلاب الهندية».

٢. الشفاء، الطيبيات، الحيوان، ص ١٠٩: «طاغريس أطلق أنه الببر» در نسخه بدلها:
طاغريس، طاغر شر. ٣. م: الذكر.

٤. م: شبيعت. سبقت الشاة: ألقت ولدها.

السُرقة بأن يحمله على كتفه قبالة طاقة مفتوحة فيثب إلى الغرفة و يرمي ما فيها إلى صاحبه فيأخذه و يمضيه. و كان هذا القرد يحب الصبيان و اللواتة و كان يأتيه بالصبي فيلوط به و لا يلتفت إلى النساء؛ ثم اتفق أنه طُفِرَ بهما بسبب السرقة فُصِّلَا. و تكون هذه القروء في اليمن كثيراً و كذلك في الهند^١.

و سمعتُ أيضاً أن رجلاً أراد أن يلوط بصبي نائم عنده قردٌ، فوثب إليه القرد فجرح وجهه و مَرَّقَ ثيابه^٢؛ ثم إن ذلك الرجل^٣ صادق القرد و أطعمه و تعاوده حتى وجد الفرصة الأولى فخاف من القرد و نظر إليه فأشار إليه القردُ بعينه و يديه: «افعل ما تريد». انظر^٤ إلى هذا الحيوان و ذكائه و فطنته كيف هو إنسان بالأفعال إلا أنه لا نطق له.

الحارودو: هو الجند بيد ستر^٥. خُصية هذا الحيوان تدخل في الأدوية و العقاقير التي يعالج بها؛ فإذا طلبه الصياد لأجل خصيته أمعن في الهرب؛ فإن لحقه قطع خصيته فأرماها إليه و تم هارباً ناجياً بنفسه؛ فإن لم يرجع الصياد عن طلبه استلقى على ظهره فأراه أنه لا خُصية له؛ لأنه علم ما يطلبونه منه فحينئذ يرجع عن طلبه. و هذه إلهامات عجيبة و أمور غريبة يجب أن يعتبرها اللبيب.

الهرة: تكون قوية النظر عند البدر^٦ ضعيفة^٧ عند المحاق.

و يكون مدة حملها خمسين يوماً. و يضعف الذكر بعد الجماع و تقوى الأنثى. و بعد الجماع تنقلب الأنثى على قفاها ليصل الماء إلى محل التوليد. و بعد الولادة تجوع جوعاً عظيماً؛ فإن لم تجد شيئاً فقد زعم أنها تأكل من شدة الجوع أولادها؛ و قيل: إنما تفعل ذلك محبة لأولادها^٨.

١. ن: الهن. ٢. م: فرق ثابه.

٣. ب: الرجل. ٤. م: فليتنظر.

٥. ن: الجند بند سر؛ م: الجيد بيد سر؛ الشفاء، الطيبات، الحيوان، ص ٢٧١: الجند بيد ستر.

٦. ن: ب: التبدر. ٧. م: ضعيفة النظر.

٨. جاحظ: الحيوان، ج ٢، ص ٢٧٣: «... تأكل أولادها و زعموا أن ذلك من شدة الحب لها و قال

وإذا مزج المسك بماء السُّداب^١ و مسح على أنفها جُثَّت.
وَأَمَّا هُزَّةُ الزَّيَاد: فلها^٢ ثقب صغير بين فرجها و دبرها يخرج منه الزَّيَاد^٣
في أوقات معلومة فيلقط و^٤ يجمع بحشود و يترك في إنيتة. و قيل: إنَّه يخرج
الزَّيَاد من ضروعها و هي منمرة، كالسنُّور. و هي كثيرة بأرض الهند،
كالسنانير عندنا.

الأرنب: الأرنب في غاية^٥ الجبن و الخوف و الجزع. و العناية الإلهية علمت
عجْزَه و ضعفَه أعطته آلات الهرب؛ فهو قوي العَدُو، لا يكاد الفرس الجواد يلحقه.
و يقال: إنَّ الطالب إذا كاد أن يلحقه في الثلج دس الرأس الذي له في الثلج ظناً منه
أنَّ ذلك الفعل يُخفيه عن الطالب مع ظهور باقي^٦ جسده. و هي كثيرة الولادة.
الفرس: عنده زهُوٌ^٧ و يحب الإناث و السفاد؛ و يصطفي لنفسه جماعة من
الإناث؛ و لا يَمَكِّن الغير من القرب منها.

و هو ذكي^٨ شديد السمع؛ إذا نام صاحبه بالليل ثم سمع حساً نصب أذنه
و أيقظه. و يبصر في الليالي المظلمة^٩ جيِّداً.
و من خواص الخيل أنَّها تعرف صوت الفرس الذي قاتله في بعض
الآزمنة.

و يحب^{١٠} الاستحمام بالماء الذي يشرب منه؛ و في وقت الحرب تراه

بعضهم: إنَّما يعتريها ذلك من جنون يعتريها عند الولادة، و جوع يذهب معه علمُها بفرق ما
بين أجزائها و أجراء غيرها...».

١. م: المسك بالسُّداب ؛ ن: المسك بماء السُّداب.

٢. ن: فيها. ٣. زَيَاد: مادة معطر.

٤. ن: و. ٥. ن: من طباعه.

٦. ن: باق.

٧. ن: عنده و هو؛ زهُو: فخر و تكبر و زيباى.

٨. م: ذكي. ٩. ن، م: + بصرأ.

١٠. ب: - و من خواص ... و يحب.

رافعاً ذنبه ناصباً أذنه يجمحم ويضرب بيده و رجله الأرض كأنه عالم بذلك^١ الحرب؛ وربما إن اتفق قتلُ صاحبه أو موته لا يأكل شيئاً أياماً.

و الفرس لا طحال له. و أسنان جميع الحيوانات تسود في الشيخوخة إلا الفرس فإنها تبيض عند ذلك. و عرقها^٢ سم.

و يعرف الفرس أحوال صاحبه يوم القتال و يوم الموت أجود من صاحبه. و الرماك^٣ ترضع المهر^٤ اليتيم. و الخيل تحب الأفلاء^٥ و عاقر الزمأك إذا رأت فلولاً يتيماً برّث به و لم تتركه و كان ذلك سبب هلاكه، إذ لا لبن^٦ لها.

و فرس الماء: يكون في «النيل». و هو يقاتل التمساح و يغبله^٧ فيأكله؛ و كل موضع يكون التمساح موجوداً يقصده الفرس ليقتله. و يصعد هذا الفرس بالليل إلى البُرّعى الغلات^٨ و لا يرعى إلا ما كان قريباً من الساحل؛ و لا يبعد عنه إلا بقدر ما يعرف إنه يكفيه. و شكله كشكل الفرس إلا أن ذنبه قصير يشبه ذنب الخنزير؛ و صوف جلده يشبه صوف البقر؛ و جبهته أوسع من جبهة الفرس الأهلي؛ و جلده يكون قوياً.

فإذا آذى صاحب الغلات طرحوا في طريقه الباقلّي المصري، فإذا أكله انتفخ^٩ بطنه و مات.

البغل: يعرف الطريق أجود من معرفة الناس. و يعيش أكثر من أبيه و أمه؛ و هو أروح عيشة منهما. و البغال لاتلد؛ و ذكروا له عللاً لا يليق ذكرها هاهنا. الحمارة: لا يعرف شيء من الحيوانات الطريق مثل الحمارة؛ فإنّه لا يضل على طريق سلّكه مرة واحدة؛ و إذا ضلّ صاحبه هداه إلى المحجة.

١. ن: ب: بتلك. ٢. ن: ب: عرقها.

٣. الرماك، جمع الرمكة: أسب مادّه. ٤. المهر: كره أسب.

٥. الأفلاء، جمع «فلول»: كره أسب يك ساله.

٦. ب: م: أن. ٧. ب: م: يغلمه.

٨. ن: ب: الغلال: الغلات و الغلال، جمع غلّة.

٩. ن: انتفخ.

وليس في البهائم أَخَذَ سمعاً منه. وهو ثقيل بليد؛ في سيرته متانة. والفرس والبغل والحمار يسمن على الشرب؛ إِلَّا أَنَّ الفرس يحب الماء الكبير، فإذا كان صافياً كَدَّرَه برجله ثم شرب؛ وقيل إِنَّمَا يفعل ذلك جزءاً من خياله إذا رآه في الماء؛ وكذلك القيل. وإذا شُدَّ الخنزير على ظهر الحمار بعِثَ لا يقدر على الحركة و ساق الحمار سوقاً جيداً؛ فمتى بال الحمار مات الخنزير على ظهره.

والحمار يعرض له زكام، فإن صار نَزْلة مات. ويؤذيه البرد ويهرب منه ولذلك لا حمار في البلاد الباردة جداً. وحمار الوحش الذكر، ينزع خُصية ولِده الذكر بأسنانه لئلا يشاركه في الجماع. ولما عرفت الأنثى صنعه أخفت الذكر عنه حتى يقوى جسمه ويصلب حافِؤه؛ فإذا وثق على النجاة من الفحل برز؛ ولهذا السبب قَلَّت الفحول فيها. البقر: أما الثور، فهو كدود عمول وقوته بقدر جسمه.

وهو كثير المني؛ وشهوة السفاد فيه قوية؛ إن لم يُخَصَّ^١ لم يذل للعمل ولم يسكن؛ وذلك يؤدي إلى سُقم جسمه لكون شدة الشهوة؛ وذكره للإناث و عرضه عليهن ينحل جسمه و يذبله؛ فإذا خُصِّي انقطع كل ذلك فاستراح. وذكره قوي شديد؛ فإذا نزل عن ظَهْر الأنثى يفقده؛ فإن نزل على اليمين يكون المولود عِجلاً؛ وإن نزل على اليسار يكون عِجْلة.

وإذا دهن أنفه بدهن الورد ظهر له الصرع. وبينه وبين الأسد عداوة شديدة. وأما بقر الزنج، فتجري كالخيل؛ عليها^٢ يقاتلون عوضاً عن الخيل و الإبل؛ فإنَّهما لا يوجدان في بلادهم؛ ولها سروج ولجم؛ تبرك^٣ كما تبرك الإبل و تنور كثورانها^٤.

١. از خُصِّي يخصي: اخته كردن. ٢. ن: + تلك.

٣. برك: به زانو نشستن. ٤. م: الإبل و يقرب لثورانها.

و يقال: إنَّ في بعض قرى المجوس المزدقية في الزِّي ما يشبه^١ البقر الزنجية؛ ويكون أحمر العينين و ينفر عنه باقي البقر.

بقر الوحش^٢: يحب الغناء و سماع السماع و أنواع الأوتار و الملاهي و الذَّف؛ و يستغرق عند سماع ذلك بحيث لا يخاف من النَّشَاب^٣ و الحديد.

و سمعت في بعض نواحي خراسان يخرج الفتية^٤ بالليل معهم دفوف و صرناية^٥ و طاسات يضربون بها و بين أيديهم فانوس فيه شمع؛ و بقر الوحش و غيرها من الحيوانات يقصدونهم مستمعين لأصواتهم و ألحانهم، مستغرقين في ذلك حيارى سكارى. و بعض أولئك القوم يذبحون تلك الحيوانات و يتركونها في الصحارى من غير أن ينفر الباقي أو ينهزم؛ و لا يزال ذلك فعلهم حتى يذبحوا حاجاتهم؛ ثم يمضون في صبيحة تلك الليلة فيجمعون تلك الذبائح.

و متى كانت أذنه اليمنى منتصبه سمع كل صوت؛ و إذا كانت مائلة فلا يسمع شيئاً.

و إذا مرض تدأوى بأكل الحية؛ و يبتدئ من ذنبها إلى رأسها و لا يأكل الرأس و قد يبقى في فمه.

و إذا أكل الحية عطش، فيدور حول الماء و لا يشربه خوفاً من أن يتفرق السم في جسده؛ بل يمضي في طلب السرطان؛ فيحصله و يأكله فيدفع مضرة السم.

و إذا وضعت الأيكة^٦ أكلت لوفاً^٧ و تحب القمر أو^٨ تسوق أولادها إلى الموارد و المشارب و تنبّها في الطريق على مواضع الملجأ^٩ و المهارب؛ ثم

١. ن، ب: + هذه. ٢. بقر الوحش: گاو كوهی، گوزن.

٣. النَّشَاب: تير. ٤. م، ب: القنصة.

٥. م: ضربانة. ٦. ن: يذبحون.

٧. الأيكة: گوزن یا گاو كوهی ماده. ٨. لوف: گیاه فیلگوش.

٩. ن: المخابي؛ ب: المجالي. ١٠. م: العمراو.

تطلب لها غيرنا^١ لا منفذ لها فتسكنها هناك؛ وتقف هي على الباب خوفاً من^٢ أن ينوبها نائب فتقاتل عنها.

والذكر منها يسمن كثيراً فيستخفي عند ذلك من الخوف ولا يلقي قَرْنَه إلا في حصن حصين يتعذر الوصول إليه صيانة و سترأ لجمجمه^٣ لأنه سلاحه؛ ولأجل ذلك قَلَّ أن يظفر بقَرْنه؛ ولذلك يقال في الأمثال: «أويت إلى حيث يلقي الأيْلُ قَرْنَه». وقيل: إنه لم يعثر على القرن الأيسر كأَنه يخفيه بخلاً به لما يعرف به من المنفعة في بعض إدواء الأعياء.

ولدها يقرن^٤ في السنة الثانية كَوَتَدَيْن، وفي الثالثة يصير ذا شعبتين، وفي الرابعة ذا ست شعب؛ ثم إنه بعد ذلك ينبت على شكل واحد فيخفى سنة بعد ذلك. وفي كل سنة يلقي قرونه^٥ مرة واحدة. وفي أول نباتها يكون فيها لين ثم تنمي بعد ذلك و يشمسها لتستحكم ثم إنه يمتحنها على الشجر بالتحكيك^٦ بها؛ فإن لم تتألم برز عن تواريه واثقاً^٧ بذلك السلاح.

وفي بعض السنين صيد أَيْلٌ وكان قد نبت على رأسه النبات المسمى باليونانية «فسوس».

وإذا وضعت أكلت المشيمة قبل وقوعها على الأرض، لظنّها أنها نافعة للأعياء ولذلك يعزّ وجودها.

الجواميس: يقال: إنه ينام قليلاً، لأنّ في دماغه دودة تتحرك دائماً كما قيل. وأكل لحمه يورث القُملَ وقلة الحياء والتهتك.

الغُثْمُ^٨: وهو نوع لطيف في الحيوان، مبارك، كلّهُ منفعة، قَلَّ أن يسقط منه شيء. ويكون علامة القرن في الخروف عند ولادته ظاهراً وقد تلده وله قرن في بعض المواضع.

٢. ن: - من.

١. الغيران، جمع غار.

٤. يقرن: از «قرن»: شاخ در آوردن.

٣. ن: ستر الجمجمه؛ سترأ لجمه.

٦. التحكيك: مالیدن یا کشیدن و خاراندن.

٥. م: قرنه.

٨. نسخه ها: + غنيمه.

٧. ن: واثقاً.

و الشاة التي خلصت من الذئب يكون لحمها ألذّ و أطيب ممّا ذبحه القصاب.

و إذا عمل من صوف هذه الشاة ثوباً لا يقع فيه قمل.
و الغنم شديدة الخرق تهيم على وجهها لا لغرض؛ و لا يهتدي في الشتاء إلى الاستدفاء^١ بل^٢ ربما قصد الموضع البارد. و إذا وقع عليه المطر لا يبرح من موضعه و إن هلك. و يتبع التيوس و الكباش بالطبع. و الغنم يضطجع بعضها تجاه بعض إلى الزوال؛ و بعد الزوال^٣ تضطجع متدبرة.
و يخاف من الرعد خوفاً شديداً بحيث إذا غافص الحامل الغافلات يسقطن و ينزعجن^٤ من^٥ الاجتماع^٦.

الماعز: إذا هرب من القطيع فأحلق لحيته فإنّه يتأدّب و لا يهرب بعد ذلك.
و نوع من النبات يسمى «العنكبوت» يحبه الماعز فيأكله و يسمن؛ و إذا أخذ ذلك النبات و مسح به جلده تألم بذلك و ربما مات. و إذا سلخ جلده^٧ و وضع و هو حارّ على بشرة الملسوع في موضع اللسع نفع ذلك، سواء كان اللسع حية أو عقرباً أو غير ذلك.

و هي كالغنم في الاضطجاع متقابلة قبل الزوال و متدبرة بعده. و يقف في المطر و قوف حيران، حتى يجر الراعي بناصية واحد منها فحينئذ يتبعه الباقي.

و المعزى: أنش بالإنسان من غيره و أقلّ كسلاً من الشاة و هو ضعيف في البرد و خائف من صوت الرعد، كالغنم.

الماعز الجبلي^٨: هو عدوّ الحية يأكلها أين وجدها. و له صداقة عظيمة مع السمك؛ فيأتي إلى الساحل ليشاهد السمك أيضاً؛ يرغب في رؤيته فيقرب إلى

١. استدفاء: گرما خواستن.

٢. م: و.

٣. م: - و بعد الزوال.

٤. انزعاج: آشفته شدن.

٥. ن: - من.

٦. م: ينزعجن للاجتماع.

٧. مقصود پوست بز است.

٨. الماعز الجبلي: بز کوهی.

الساحل لذلك.

و لا تلد المعزى الجبلية إلا يوماً^١.

و تسكن هي و الكباش الجبلية شواحق الجبال؛ و يرمى نفسه من قُلة الجبل عند الخوف على قرونه و يتوهم السلامة، فيكون كما توهم و ينتصب قائماً على الأرض.

و إذا دخلت الشمس إلى برج الحمل فأخذت عند ذلك مرارة^٢ هذا الماعز و مزجتها بماء الهندبا و أكلته أمنت من لسع الأفاعي.

الجمال: حقد طويل التذكر لمن ضربه يوماً؛ فإذا وجد الفرصة انتقم منه. و هو كدود حمّال الأتقال. و أوصال رُكيتيه و عراقبيه صلاب كبار؛ و أوتارها و رباطاتها شديدة البناء؛ و كذلك الأعصاب.

و جميع الجمال تكون الشفة التحتانية فيهم مشقوقة. و إذا ذبح الجمل و فتنش على تلك الشقشقة التي تخرج من فمه وقت الهياج لم توجد.

و قضيبه في غاية الشدة إذا عُمِل منه و ترّلقوس^٣ كان غاية في القوة. و له صبر على العطش بحيث يصبر عنه خمسة أيام لا يشرب شيئاً. و يحب الماء الكدر. و إذا وجد الماء شرب كثيراً. و يعيش ثمانين سنة و ربما بلغ المائة.

و إذا مرض الجمل أكل ورق البلوط فانصلح حاله بذلك.

الزرافة: جميع الحيوانات التي لها أربع قوائم، إذا مشّت قدّمت في الأول يدها اليمنى إلا الزرافة؛ فإنّها تقدّم اليد اليسرى، ثم تقدّم اليمنى.

و يدها و أنفها يشبه الجمل؛ و جلدها يشبه جلد النمر؛ و أسنانها تشبه البقر؛ و لها قرنان صغيران يشبه قرن الأيل أول ما ينبت؛ و ذنبها يشبه ذنب الغزال.

و هي دابة عجيبة ذات أظلاف منحنية^٤ إلى خلفها منصوبة الظهر إلى

١. ن: توما. ٢. مرارة: كيسه صفرا.

٣. م: هجته.

٤. م: وتر قوس.

مؤخّرها لِقَصْرِ رِجْلَيْهَا.

وهي متولدة من النمورة العظيمة التي في بلاد السودان و من الأيّل الصغيرة الخَلْق القصيرة القوائم.

و الزرافة قد تكون إنسية، وقد تكون وحشية.

الغزال: يحب البراري و القفار، لِمَتَكُنْه فيها من العَدُوّ و الرّعي و النظر إلى القاصد له؛ و هو شديد النظر؛ و لذلك يسمى باليونانية «المبصر»؛ و يحبّ الماء المالح؛ و يأكل الحنظل. و إذا زُمي على الغزال خنفساء مات في الحال. و رأيتُ قد علّل بعضهم أنّ سبب ذلك أنّ الغزال للقمر، و الخنفساء لزحل.

و متى دخن من قرن الغزال في البيت هربت الحيات الساكنة فيه. و إذا عمل من قرنها خرزة و شدّت في عنق الفرس الكسلان في العَدُوّ، فإنّه ينشط بعد ذلك في الجريان و العَدُوّ.

و يعيش الغزال عشرين سنة.

و الأرض التي بها غزلان المسك هي أرض واحدة بين الصين و التبت.

و إنّما فضّل المسك التبتّي على الصيني لوجهين:

أحدهما: رعي غزلان التبت سنبل الطيب و أنواعاً أخرى من الأفاويه^١ و غزلان الصين ترعى الحشيش.

الوجه الثاني: إنّ أهل التبت لا يخرجون المسك من نوافجه^٢ كأهل الصين؛

و يلحقه بسبب ذلك الغش بالدم و غيره. و أجود المسك ما خرج منه بعد بلوغه النهاية.

و لافرق بين غزلان المسك و غيرها من بقية الغزلان في الصورة و الشكل و اللون و سائر الأحوال إلّا في الأنياب؛ فإنّ الغلبا المسكية أنيابها كأنياب الفيلة، خارجة من فكّيها، قائمتين منتصبتين أبيضين كالشبر و أكثر و أقل.

و أجود المسك ما قذفه الطيبي من سُرّته على الصخور و الحجارة؛ لأنّه

١. أفاويه: جمع «فوه» به معنى برخى كياهان معطر.

٢. نوافج: جمع «نافجه» و «نافجه» معرّب «نافه» است.

تلدغه تلك المادة و تحكّه لِحَدَثِهَا فيحكّ سرّته بالحجارة فيسيل الدم على تلك الصخور و ينضجه حرّ الشمس و يوصله إلى الكمال؛ و بعده ما يقطع نوافجه عند صيده و تركه زماناً فإنّ^١ رائحته في الوقت زهوكة^٢.

دابة تسمى بالسريانية العلب الحريس^٣؛ هذه دابة لا أعرفها، و عجيب شأنها، على ما هو مسطور في الكتب، أنّها دابة صغيرة كشكل الجدي و قدّه و هي ساكنة الأعضاء، إلّا أنّها قوية الجسم سريعة الغدو؛ يعجز عنها الصيادون. و يكون لها في وسط رأسها قرن واحد طويل منتصب مستقيم هو سلاحها؛ به تقاتل الحيوانات و تناطحها و لا يغلبها أحد منها، و يتحيلون لصيدها بصبيبة مليحة؛ فإنّها تحب الصبايا فيأتون بها إلى المواضع التي تكون هذه الدابة فيها؛ فإذا رأتها و ثبت إلى حجرها كأنها تطلب الرضاع تفعل ذلك طبيعة و غريزة كثبوت الطبيعيات، ثم إنّها تأخذ ثديها، و ترضعه، تمصّه مصاً من غير أن يكون هناك لبن؛ و لاتزال تمص الثدي حتى تبقى كالنشوان^٤ من الخمر أو الوسنان^٥ من النوم؛ فيأتيها الصياد في هذه الحال؛ فيوثقها شدّاً و هي ساكنة لاتتحرك؛ ثم يأخذونها بعد ذلك.

الزبرق؛ و هو دابة تكون بأرض الهند أصغر من الفهد، و له ناب^٦ مثله، و لونه أحمر، ذو زغب^٧، و له عينان مزاقتان^٨، و هو سريع الوثبة؛ يبلغ في وثبته إلى الأربعين و الخمسين ذراعاً و أكثر؛ فمتى صادف الفيل رشش^٩ عليه من بوله بذنّيه فيحرقه؛ و إن لحق الإنسان فيقتله.

و قد تشرف أحياناً هذه الدابة على بعض الناس فيتسلق أعلى^{١٠} ما يكون

١. ن. ب. + في. ٢. ن. ب. زهوكة؛ م. قهوله.

٣. ن. ربه العلبا الحريس. ب. ناخوانا.

٤. م. حتى كالسكران؛ النشوان، از نشي: مست.

٥. الوسنان، از وسن: کسی که در خواب یا چرت سنگین است.

٦. ن. و ناب؛ نسخته بدل ن؛ و له ناب؛ م. و ناب.

٧. م. زغب؛ ذو زغب؛ دارای موهای ریز. ٨. ن. ب. تراقیان؛ مزاققان؛ دریده.

٩. ب. رشیش. ١٠. م. علی.

من شجر الساج؛ وهي كالنخل الطوال و أكبر منه، تسكن تحت الشجرة^١ الخلق الكثير من الناس؛ فإذا عجز هذا الحيوان عن إدراكه وثب إلى أعلى الشجرة؛ فإن لم يلحقه في تلك الوثبة رشش عليه من بوله إلى أعلى الشجرة؛ فإن لم يلحقه وضع رأسه في الأرض و صاح صياحاً عجيباً منكرًا؛ فيخرج من فيه قطع من الدم و يموت من ساعته. وإذا أصاب الحيوان أو الشجر شيء من بوله ألتفه.

و تذخر ملوك الهند في خزانتها من مرارة هذا الحيوان و هو سم ساعة. و هذا الحيوان يخاف من الكركدن و لا يأوي في مواضعه و يهرب منه، كما يهرب منه الفيل؛ و كما يهرب الفيل من السنابير و لا يقف لها.

راسوا^٢: حيوان يشبه السنور و صوته أقوى من صوت السنور. و من خواصه مع الثعبان أنه إذا رآه الثعبان قصده ليلتف عليه، يصيح صيحة يتقطع منها ذلك الثعبان قطعاً من غير أن يخدشه بشيء.

قالوا: و لولا وجود هذا الحيوان لأتلف الثعبان الخلق.

القنفذ عدو للحية، يمسكها و يخبئ رأسه لئلا تضربه الحية على ذلك النشأ^٣ الذي له قتموت من ذلك^٤.

و يقاتل هذا القنفذ مع الثعلب أيضاً، إلا أن الثعلب يتلطف في الحيلة عليه عند إخفاء رأسه؛ فيبول على بطنه؛ فإذا أخرج رأسه عند ذلك أمسكه و أكله بأن يزيل نشأه عنه بأسنانه.

و تلد الأنثى خمسة أولاد.

و القنافذ تحس بالشمال و الجنوب قبل الهبوب؛ فتغير المدخل إلى بيوتها و تسد الباب الذي تعرف أنه يجيء منه الريح؛ ففي بيته يكون له بابان شمالي و جنوبي؛ فإذا هبت الشمال سد ذلك الباب و فتح الباب الجنوبي و بالعكس.

و حكى الشيخ في الشفاء^٥ أن رجلاً كان بالقسطنطينية كان قد أضرى

٢. ن: راسوا.

١. ن: ب: تكن الشجرة.

٣. ب: - القنفذ عدو ... من ذلك.

٢. نشأ: تير.

٥. الشفاء، الطيبيات، الحيوان، ص ١٢٠.

بسبب إنذاره بالرياح قبل هبوبها لينتفع الناس بذلك في البحر بواسطة قنفذ كان في داره يفعل الفعل الذي ذكرناه.

و إذا جاء العنب طلع إلى الكرم منكوساً ثم يقطع العنقود و يشكه بنشابه ثم يدخله إلى بيته.

الفأر: طبعه الفساد في البيت الذي يكون فيه، لا يترك شيئاً مما يقدر عليه من أنواع الفساد إلّا صنعه.

و ذكر أن الفيران^١ يقاتلون قتالاً شديداً؛ ثم إنهم عند أوائل القتال يحصلون حبلاً و يشدون أجسامهم فيه لئلا يقدروا على الهزيمة عند اشتداد الحرب؛ ثم يشرعون بعد ذلك في القتال بالأسنان؛ و يتعلق بعضهم ببعض و يمزقون ما قدروا عليه من جلودهم؛ و يكثر القتل و الجراح بين الفريقين ما دام الحبل صحيحاً؛ فإذا انقطع الحبل رجع كل واحد منهم إلى مقامه؛ فإن بقي واحد منهم في ذلك الحبل تطفوا في خلاصه.

و يحتون الذهب و الدرّ و الحلي، و يسرقون منه أحياناً و يخفونه. و بلغني أن رجلاً ملّ من فأر كان يحوم حوله، فأرمى عليه قصعة^٢ أو نحوها؛ فدخل الفأر الآخر إلى النقب و أخرج بقمه ديناراً؛ و تركه قريباً من القصعة؛ و استنظر أن يخلصه الرجل فلم يفعل؛ فدخل و أخرج ديناراً آخر و وضعه على الأول فلم يفعل تخليصه^٣؛ فلم يزل يخرج ديناراً بعد آخر حتى أخرج في الأخير الصرة التي كان الذهب مشدوداً فيها و كسر أنيابه^٤، مشيراً أنه ما بقي شيء من الذهب. فانظر إلى ما أتى الله تعالى هذه الحيوانات من لطائف الإدراكات.

١. الفيران (الفئران)، جمع «فأر»: موشها.

٢. قصعة: سبني بزرگ. مقصود آن است که چیزی روی موش انداخت و زندانی کرد.

٣. ن، م: يخلصه.

٤. در نسخه «ن»: «کشرانی به» و در نسخه «ب» و «م»: «کسراثیا به» شاید «کشرانی» یعنی مثل یک خریدار (؟) و شاید «کسرائی» به معنای سکه خسروانی. و مصحح «کسر أنيابه» خوانده است و به هر حال عبارت برای مصحح روشن نیست.

و الفأر يقصد مَنْ عَضَّهُ^١ النمر فيبول عليه فمتى ما بال عليه مات.
و للفأر عداوة مع العقرب، فإن ضرب الفأر بإبرته^٢ قتله؛ و الفأر إذا قتل
العقرب أكلها فينتفع بذلك.

الفأر البرّي: إذا اجتمعوا و لهم رئيس فيصعد ذلك الرئيس إلى موضع
عال كأنه طليعة؛ فإذا رأى شيئاً صاح و ضرب أستانه بعضها ببعض لتهرب
الفيران؛ و إن تغافل عن ذلك حتى دهمه العدو، قصده الكل و قتلوه لتغافله.
و إن لم يجد هذا الرئيس - الذي جعلوه طليعةً - أحداً، جعلوا يرغون^٣ أنواع
الحشائش و يحملون نصيب الرئيس الذي هو طليعة لهم. و أول ما يريدون
الخروج من أجرتهم^٤ إلى الصحراء يخرج الرئيس أولاً؛ فإن لم يجد أحداً صوت
لهم فيجتمعون إليه.

و سمعتُ أن فيران البربر^٥ ان يجتمع منهم ألوف؛ و يأخذ كل واحد منهم
في فمه عودَ قصبٍ و يأتون إلى نهر الكرّ فيعبرون إلى جانبه الآخر بركوب كل
واحد ذلك العود؛ فإذا وصلوا إلى الجانب الآخر استقبلهم مثلهم من الألوف،
فيتصافقون و يتقاتلون قتالاً شديداً بحيث يُقتل من الفريقين ألوف كثيرة، ثم
يتفرقون و يمضي كل فريق منهم إلى بلاده.

و هذا الفأر يسرق الفواكه و السنبل؛ و كيفية سرقة أن ينام على قفاه و
يرفع يديه و رجليه و يجمعون الذي يريدون سرقة على بطنه؛ ثم يضع ذلك
الفأر يديه و رجليه على ما وُضع على بطنه؛ و يجزّ الباقي ذنبه حتى يصلون إلى
أجرتهم^٦ فينقلونه إليها.

الكلب البحري: هذا الحيوان يقال: إنّه يجامع في فمه و يلد منه.
و يأخذ الحليّ و الجواهر و يلعب بها.

١. عضّ: گاز گرفت.

٢. الإبرة: نيش حشرات گزنده مثل عقرب و زنبور.

٣. يرغون: ب. يزعجون.

٤. أجرتهم: م. البربران.

٥. نسخة هـ: أجرتهم.

٦. نسخة هـ: أجرتهم.

وإن ضربه أحد يطلب الفرصة فيه فإذا وجدها كافاه بتمزيق ثيابه، وإن ظفر بشيء ألتفه. وله عداوة عظيمة مع التمساح فيطلين جسده بالطين ثم ييبسه ويرصد التمساح؛ فإذا رآه نائماً مفتوح الفم، وثب في فمه ثم دخل إلى بطنه و مزق حشوته و خرق بطنه و خرج منها، فيموت التمساح. و يقاتل مع الحيات فيقتلها و يأكلها.

وإذا مرض هذا الحيوان طلب السعتر^١ فأكله فشفي.

الحية إذا شاخت^٢ و ضعف بصرها، امتنعت من الأكل حتى يسترخي جلدها؛ فحينئذ تدخل في موضع ضيق من الحجارة يعسر عليها النفوذ فيه؛ فتعصر نفسها حتى ينسلخ جلدها فإذا انسلخ جلدها تشمست في مقابلة عين الشمس، فينقبض لحمها و يتصلب جلدها و تصير شابة، كما كانت في الأول. و تعيش إلى ثلاث مائة سنة.

و تكمن في الشتاء تحت الأرض نائمة لاتأكل شيئاً على ما قيل؛ و لا يبعد ذلك، فإن جلدها صلب قوي قليل المسام، فلا يتحلل منها إلا الشيء القليل؛ فإذا خرج الشتاء خرجت و قد أظلم بصرها، فتأكل الرازيانج و تكتحل به فيقوى بصرها، و كذلك كلما ضعف بصرها اكتحلت بالرازيانج. و إذا ضربت بقصبة مرة واحدة خدر جسمها فلا تقدر على الفرار؛ فإن ضربها ثانية سعت طالبة للهرب.

وإذا نقع الحسك في الماء ورش على باب جحرها هربت من هناك. و إن أرمي في جحرها أصل واحد من الجمّص الرطب فرت أيضاً. و إذا رأت الحية الإنسان عرياناً استحت منه فلم تقربه؛ و إن رآته لباساً حملت عليه بجراً؛ و إن ضربها أحد طلبت بثارها؛ فإذا وجدت الفرصة انتقمته منه. و إذا ظفر بها الضارب كورث بدنها كله على رأسها، جعلته وقاية له و تبقى حية ما دام رأسها سليماً، فإذا شдох ماتت في الحال. و بمصر دويبة يقال لها أحنومون، إذا أراد قتال الحية تلتطخ بالطين

٢. ب، م: ساحت. شاخ، از «شيخ»؛ پير شد.

١. السعتر: گیاه مرزه، آویشن.

فيتمرغ بالتراب ثم ينغمس^١ في الماء ثم يقاتل.
 وأفاعي لوبية^٢ قتالة ليس^٣ لها علاج. وأما الصقليون فحية^٤ صغيرة قتالة
 ويعالج بنحاتة^٥ حجر يكون في مقابر قدماء ملوك الروم^٦ بأن تسقى^٧ في
 الشراب.
 والأفاعي إذا أكلت العقارب خبثت لسعتها؛ وكذلك إذا أكل الهوام بعضه
 بعضها^٨.
 وحكى الشيخ في الشفاء^٩ أن في بلاد^{١٠} دهستان رجلاً يحذر^{١١} نفسه^{١٢} أو
 نفحة^{١٣} الحيات التي بها مع كونها قتالة. وإذا اتفق أن يقسرها على اللسع - لأنها
 لاتلسعه اختياراً - ماتت^{١٤}. وشاهد الشيخ ولد هذا الرجل و كان أعظم خاصية
 من أبيه، فكانت الحيات تهرب عنه و تحذر في يده.
 ومن صفار الحيات جنساً إزب^{١٥} يهرب عنه الكبار يصفر موضع
 لسعته^{١٦}.

١. م: غمس.

٢. نسخه ها: لوسه؛ الشفاء، الطبيعيات، الحيوان، ص ١٠٩: لوبية؛ از عبارت ابن سینا، همان، ص ١٠٨ «و في أرض لوبية حيات شديدة الاستطالة ...» بر می آید که «لوبية» جای است و چون «لوبی» در زبان عربی به معنای زنگی است، محتمل است که «لوبية» همان لیبی باشد.

٣. همان: فعندهم حية.

٤. همان: بنحانة. «نحاتة» به معنای تراشه است.

٥. همان: قدماء الملوك. (در الشفاء که این مطلب از آن نقل شده است نامی از روم نیست).

٦. م: و أن يسعى. ٨. همان، ص ١٠٩.

٩. همان، صص ١٠٩ - ١١٠. ١٠. همان، ص ١١٠: بیابان.

١١. ن ب: یحذر. ١٢. م: رجلاً نفسها.

١٣. همه نسخه ها: - و نفحة؛ همان: + و نفحة.

١٤. همان: «و لاتلسعه اختياراً ما لم يقسرها عليه؛ فإن لسعته حية ماتت».

١٥. إزب: صغیر. ١٦. همان جا.

و بالهند حية صغيرة قتالة لا علاج لها^١.
و يقال: إنَّ بديار^٢ مصر ثعابين كثيرة قتالة؛ و لولا وجود دُويبة صغيرة
تميل إلى الحمرة تشبه ابن عرس لهلك الناس هناك؛ فإذا جاء الثعبان فالتفت على
هذه الدويبة، أخرجت ريحاً على الثعبان فيقطع قطعاً.
و يقال: إنَّ الصِّل^٣ وجهه كوجه الإنسان يموت الإنسان بمجرد النظر إليه؛
و له عدو يقتله و يتبعه فهو يتوارى عنه دائماً.
و يقال: إنَّه ينبت لبعض الحيات إذا سنَّتْ قرون^٤.
العقرب: يقال: إنَّها إنما تلد بأن يأكل الولدُ بطنها، ثم يخرج، فتموت الأم
بعد ذلك.

و إذا أحرقت العقرب في بيت، انهزمت من تلك الروائح بقية العقارب. و
حبة^٥ العقرب معققة^٦ الرأس مكونة لللدغ؛ فإذا ضربت شيئاً تحركت و انقلبت،
فخرج سمها و جرى في ذنبها ثم طار في الملدوغ.
و العقارب تكون أسلم في أكثر البلاد، و هي قتالة بنصيبين، و تكون
هناك كثيرة و إذا السعت الخنازير فبادرت إلى شرب الماء، ماتت في الحال^٧.
ابن عرس: يقال: إنَّ أناتها تلحق من أفواهها و تلد من أذانها. و هو يحب أن
يسرق حلي الذهب و الفضة و يُخفيه في بيته. و قد يكون عند وجدانه لأنواع
الحلي يخلط بعضها ببعض و يخفيه في ناحية أعدّها، و إن وجدته الإنسان
يصنع هذا الصنع فضربه كافاه بتمزيق ثيابه.
و يستظهر على قتال الحية بأكل السداب^٨ فإنَّ رائحته تعاقها^٩ الأفعى^{١٠}.

١. همان.

٢. ب: الخصل. «الصل»: نوعي مار.

٣. قرون: جمع قرن: شاخ.

٤. ن: حمة.

٥. م: معققة. معققة: معوج، كج.

٦. الشفاء، الطبيعيات، الحيوان، ص ١٠٩.

٧. همان، ص ١١٩: السداب ! نسخه بدل: السداب.

٨. همان: يشتمز منها.

٩. همان، ص ١١٩.

الضب: إذا خرج من وكرة لا يبصر شيئاً حتى يستقبل الشمس ساعة؛ فحينئذ يبصر ويمضي حيث أراد. وله صبر على العطش، ومأواه البراري. سام أبرص: يقال: إنها تتلاقح بأفواهها؛ وتبيض بيضاً كما تبيض الحيات؛ ثم إنها تنقب البيض وتخرج أولادها عنه؛ وإذا قتل واحد منها في جحر الحية هربت منه الحية؛ ويأكل العقارب والجراد. وإذا ضربته العقرب أكل الحشيشة المسماة «آذان الفأر» فتفيده. وهو يأخذ العقرب فيضعها في جحره، حتى إذا مدّ أحد يده ليأخذه تضربه العقرب.

القول في أخلاق الطيور وبعض أفعالها:

منها: ما هي سباع الطيور، وآكلات اللحم، وتكون طويلة الأظفار، حجرية المناقير، حادة قوية الأجنحة، والناغض التي يكون فيها القوادم، ويكون أكثر طيرانها صفاً وشنّاً لا خفقاناً، وبعضها ريشية وافرة القوادم، والباقي من الطير لا تسمى سباعاً. والطيور كثيرة الأنواع، متفنة الأصناف، تختلف بالأخلاق والهيئات والأصوات والعادات:

فبعضها يكون ذوات مكرٍ وخُبث.

ومنها سليمة ليس فيها خُبث.

ومنها صياحة.

ومنها سكية.

ومنها ما صوتها لذيق مطرب له لحن.

ومنها ما لا صوت له ولا نغمة حسنة.

فرئيس جميع الطيور وملكها هو الرخ.

ويقال: إنه في بعض جزائر الهند؛ وهو طير كبير عظيم، يختلف الفيل بمخالبه، ويطير به في الهواء.

و بلغني أنه يبيض بيضتين، كل بيضة تكون في غاية الكبر.
و يقال: إنه إذا طار على رأس الإنسان يُخِيلُ له أن جبلاً يسير على رأسه. و
بلغنا عنه أمور لسنّا واثقين بروايتها.

و يتلوه في العظمة إن كان وجوده حقاً:
العنقاء: هذه لم نرها و لم نر أحداً رآها^١. و إنما هي حكايات و أحوال تنقل -
الله أعلم بحقائقها - و قد قيل: إنها في البحر المحيط الأخضر في جزيرة قريبة
من خط الاستواء. في هذه الجزيرة كثير من الحيوانات العجيبة. و إذا نشرت
العنقاء أجنحتها تكون كالشراع العظيم، و لها منقار كالمغول^٢ الكبير.
و إذا طارت في الهواء و عبرت على جبل يُخِيلُ حركة الحجارة؛ و أهل
الملل يحكون عنها حكايات عجيبة، كأمر وقع لها مع سليمان بن داود؛ و دعا
بعض الأنبياء عليها في طردها عن المعمورة حين كانت تأخذ الأطفال و
الصبيان و غير ذلك ممّا لا يحتمل ذكره هاهنا.

المقَاب: العقبان أجناس^٣:

فمنها، جنس رستاقي يقرب من الناس و صياحه شديد.
و جنس آخر أصغر منه، غيضي^٤ جبلي يأوي إلى ما يبعد عن المارة^٥.
و جنس أيضاً، أسود خبيث صغير، أجلد من غيره، يأوي أيضاً الغياض^٦
و الجبال.

و هو ضد^٧ الأرناب. و يخصه تعهد^٨ فراخه. و هو سريع الطيران حاد
الصوت.

١. م: - و لم نر أحداً رآها. ٢. ن: المغول؛ المعول؛ كلنك.

٣. مطالب در باب عقاب برگرفته است از الشفاء، الطبيعيات، الحيوان، مقاله ٨، فصل ٣، صص ١٢٧ - ١٢٨ یا اندک اختلاف. ٤. الغيضة: ببشه و نيزار.

٥. نسخه ها: المارة. نسخه بدل ن: العمارة. ابن سینا در الشفاء، الطبيعيات، الحيوان، ص ٨٢ «بمعزل عن الطريق» و در ص ١٢٧ «المارة» تعبیر کرده است.

٦. غياض، جمع غيضة. ٧. همان: قید.

٨. ن: بتعهد.

و جنس آخر، أبيض اللون و الريش، قصير الجناحين، طويل الذنب، ذنبه كذنب رَحْمَةٍ^١، عظيم^٢ الجثة، جبلي [نقيعي]^٣، خسيس الجوهر، يقهره الغريان، طعمه من الجيف؛ و هو أبدأ يصيح من الجوع.

و جنس آخر، بحري جبلي يأوي جبال البحر و الشواطئ، كبير العنق، ضعيف الريش^٤، عريض الذنب؛ و إذا اختطف صيداً قصد به جهة العمق من البحر؛ كأنه يغيب عن المنازعين.

و جنس، يقال له الخالص، كأن سواه مدخول النسب، هجين أو مَقْرَف^٥؛ و هذا الخالص أعظم الأجناس قدأً، و أقوى و أبعد مسافة صوت.

و جنس أشقر، يتعطل طرفي النهار و يصيد ما بين الغداة إلى العشي. و المنقار^٦ الأعلى من العقاب ينشق و يتورم و يتعقف^٧ فيعطله ذلك الطعم^٨ و يهلك.

و العقاب يذخر أفرأخه^٩ ما يفضل عن الحاجة؛ لأنه لا يلحق الصيد كل وقت.

و فراخه تقاتل من يأتي عُشَّها بمخالبها و أجنيحتها. و إذا بلغ فَرَخُ العقاب طار من عُشِّه^{١٠}.

و الزوج من العقاب يحفظ لنفسه حريماً واسعاً لا يرخص لغيره من الجوارح أن يستقر بقربه؛ و لا يصيد في جماءه بل يصيد مبعداً؛ فإذا صاد^{١١} صيداً

١. ب: رخيمة؛ رخيمة: كركس. ٢. ن: عظيمة.

٣. ن: يصعي؛ م: يصفي؛ هـ: نقيعي؛ نقيعي: مردابي و نيز فرياد كئنده.

٤. ب: الرأس.

٥. م: مفرق؛ هجين أو مقرف: پست. معيوب (از نظر نسب: دورگه) یا متهم.

٦. ن: قالمنقار. ٧. م: يتعفن؛ تعقف: كج و خم شدن.

٨. هـ: عن الطعم. ٩. ن: أخرجه؛ الشفاء، هـ: لأفرأخه.

١٠. هـ: هـ، ص ١٢٨؛ و إذا بلغ فرخ العقاب أوان الطيران نفاه العقاب من عُشِّه.

١١. ن، م: صار.

اعتبر ثقله ورازه^١؛ ثم حملة إلى عُشِّه^٢؛ وفيما بين ذلك يضعه على الأرض مراراً يغالط من عسى أن يكون [كمن له]^٣. و يبدأ بصيد صغار الأرناب؛ ثم يتدرج إلى صيد الكبار. وينهض إلى صيده من الروابي^٤ و البقاع من الأرض؛ لأنَّ استقلاله^٥ من الحضيض. و يبدأ بلمح الصيد من العالي^٦ و الجوارح لاتقع على الحجارة بسبب مخالبيها؛ اللهم إلا في الندرة.

و العقاب طويل العمر، و لذلك يخلد عُشِّه في مكان واحد.

و في بعض البلاد جنس أصغر من العقاب يبيض بيضتين و يودعهما^٧ جلد أرنب^٨ أو ثعلب، و لا يحضنتهما^٩ إلى أن يدرك الفرخ فيخرجه.

و أمّا قيني^{١٠}، و هو «كاسر العظام»^{١١}؛ و أظنّه^{١٢} الطائر الذي يسمى بالعربية «بَلَج» و بالفارسية «هُمَاي»؛ فإنّه طائر وديع مدبّر لنفسه و لبيضه و لفراخه. و بعينه تقصير بسبب إسيال جُفنه عليه؛ فإنَّ جفنه مسترخى؛ و يتكفل بفرخ العقاب الذي يطرده ليلخه أو لحسده و سوء خلقه.

و إذا نشأت فراخ العقاب تقاثلت بمخاليبها تيرماً^{١٣} من بعضها ببعض و إحدى تحاسداً على الطعام؛ و لا يبعد أن تكون قيني. [هذا]^{١٤} علل طرد العقاب ليتكفله.

١. ن: نقله و زاده؛ م: نقله وارده؛ الشفاء، همان: نقله و رازه. اعتبر ثقله و رازه: سنگینی آن را می‌سنجد.

٢. ن: عشیه.

٣. نسخه‌ها: کمین؛ الشفاء، همان: کمن له.

٤. الروابي، جمع رابية: تپه‌ها. ٥. الشفاء، همان، نسخه بدل: استقراره.

٦. ن: عالی؛ الشفاء، همان: الحائق. حائق نیز به معنای بلندى و کوه بلند است.

٧. م: یورد علیهما. ٨. م: أرناب.

٩. م: لا يحضرها.

١٠. م، ب: ناخوانا؛ ن: قیتی؛ الشفاء، همان: قینی؛ نسخه بدل: قینی.

١١. و نیز رجوع شود به: جاحظ: الحيوان، جلد ١، ص ٢٧٧.

١٢. این کلام نیز از ابن سیناست.

١٣. ن: بدرما؛ نسخه بدل ن، الشفاء، همان: تبرما؛ م، ب: ناخوانا.

١٤. نسخه‌ها: - هذا؛ الشفاء، همان: + هذا.

وجنس من العقاب أحدّ بصرأ من غيره يضطره^١ فراخه إلى مواجهة عين الشمس؛ فإنها^٢ إذا دمعت عينه^٣ إذا كبر و ضعف^٤ بصره و ثقل جناحاه قصد عينأ صافية من الماء؛ فإذا وجدها طار إلى عين الشمس محلقأ في الهواء حتى يحترق ريشة من جناحه فحينئذ تذهب ظلمة عينه؛ ثم يهوي منغمساً في تلك العين مرارأ فيعود شابأ حديداً قوي البصر. و لا يزيد فراخه على فرخين يرمى بأحدهما عن وكره و يعول الآخر على عسر شديد.

و أمأ ذلك الفرخ المطروح فيقيض الله له طيراً يسمى قاس فيضمه إلى نفسه و يقوته و لا يتركه يهلك.

و رأيت في بعض الكتب الأخرى^٥ أنه يبيض ثلاث بيضات، فإذا أفرخت رمى بواحد، و مسك اثنين؛ فيأتي طير يسمى كاسر العظام فيحمل الفرخ المطروح إلى أولاده فيربيته^٦ معهم.

و حكى الشيخ في الشفاء أنه يبيض ثلاثأ، و يحضن اثنين منها و يضيع الثالثة منها.

قال: إلا أنه شوهد في عشه ثلاثة فراخ، فإذا اتفق رميه للثالث صفق بجناحيه استتقلاً لعول ثلاثة، لضعفه في ذلك الوقت عن تحصيل القوت، لاشتغاله بالحضانة و التربية.

و^٧ السود من العقبان فأسمح أخلاقأ و أرفأ بالأولاد.

و أجنحة العقبان مفصلة، و إذا صاد الأرنب أو الثعلب أكل كبده فيفيده.

و يوجد في عشه حجر العقاب و يأتي به من الهند فيتركه فيه لثلايتحس عشه، كانه يتوهم فيه منقعة لنفسه^٨ و لأولاده. و كل من وضع هذا الحجر تحت لسانه، غلب على كل من تكلم معه، و تكون حاجته مقضية.

١. الشفاء، همان، ص ١٢٩: فأيتها.

١. الشفاء، همان: يضطر.

٢. ن: ضعفه.

٣. پایان آنچه از الشفاء نقل شده است.

٤. م: قرينه.

٥. الحيوان، همان.

٦. ن: لبنيه.

٧. م: و أمأ.

البازي^١ الذكور منها صغير و الأنثى تكون كبيرة. و ينبغي أن يحفظ من الدخان و الغبار. و البزاة تتفاوت تفاوتاً كثيراً. و أجود البزاة ما تولد من الباز المسمى بـ«الزوزور»، و ما كان من غيره فهو ردي. و فراخ البزاة تسمن و تكون لذیذة الطعم.

و في طبيعة البزاة التداوي لنفسها و لأفراخها^٢ عند الأمراض فتعرف طبها.

الباشق^٣: حاد البصر، مقدم، عاهر في السفاد، غزير المني. و الأنثى إذا أرادت السفاد وقعت على علو و صفرت صغيراً مهيجاً له على ذلك؛ فإذا سفد طار بعيداً ثم عاد فسفد؛ فقد يسفد في ساعة واحدة خمسين مرة. و يحب ریح الجنوب و ينشر فيها جناحيه و يرفرف مستقبلاً لها و مستبشراً بها. الفسر: يقبل الحركة إذا رأى الميتة، أهوى إليها و سقط عليها و أكل منها أكلاً كثيراً حتى لا يطير بعد ذلك إلا بالصعوبة؛ فيطير مراراً؛ ثم يسقط؛ ثم إنه يستقل بالطيران.

و الأنثى إذا باضت تركت ورق الخُبَّاز^٤ في عشها لئلا يأتي الخفاش إليه فيفسد فيه؛ فإذا باضت أنت بحجر العقاب من الهند؛ فتركه في العش حتى لا ينال الأنثى مرض.

و إذا مرضت و ضعف بصرها ظلت ريشها بمرارة الإنسان الميت و كحلت بذلك عينها، فتشفي و يقوى بصرها.

و الأغلب على الظن أن النسور لاتقع على الأشجار^٥.

و يقال: إن النسور تعيش كثيراً.

و ذوات المخالب إذا قويت فراخها طردتها كرهاً.

و قيل: بل تلزم الوالدين و تشاركهما في الطعم و يراوغانهما حتى يهربا

١. ب: الباز.

٢. ن: لا فراخها.

٣. الباشق: قرقي، نوعي باز شکاری.

٤. «الخُبَّاز»: گیاهی است.

٥. الشفاء، الطبیعیات، الحيوان، ص ١٢٢: «و أمّا نحن فنظن أن النسور لاتقع على الأشجار».

عنهما، و يطلبهما الفراخ حتى تقع في حدود بعيدة.
 النعام: طير يسكن البراري؛ و لا يعول فراخه إلا أياماً قلائل؛ ثم يطردهم منكراً لبنوته.
 و يأكل جمر النار و الحما و الحجارة و الحديد فينسبك في بطنه و يصير غذاء.

و ذكر الجاحظ أن^١ المعلم الأول أهمل في النعام شيئاً يحتاج إلى ذكره، و ذلك أنه يضع أربعاً و ثلاثين بيضة، فيحضن سبعة عشر بيضة و يدفن في الرمل سبعة عشر أخرى، فإذا خرجت الفراخ من البيض أخرج ذلك البيض المخبي في الرمل و وضع كل بيضة بين يدي فرخ، بعد أن ينقرها، فيغمس الفرخ منقاراً فيها فيفتنذي منها، فإذا فنيت يكون الفرخ قد اشدت و درج.
 و رأيت في بعض الكتب أنه يقسم البيض ثلاثة أقسام: قسم يدفنه في الرمل و قسم يضعه في الشمس و قسم يحضنه؛ فإذا أفرخ البيض وضع البيض الذي كان في الشمس الذي قد رقّ و لطف بحرارتها بين يديها، فيتغذى به؛ و الذي في الرمل يستخرجه و يضع بين يدي كل واحد بيضة منقورة، ليقع عليه الذباب و النمل و البق فيتغذى بذلك؛ و أيضاً يصير ما في البيضة حاراً فيأكله الأفرخ فتتقوى به، فإذا قويت طردتهم عن نفسها؛ و بيضتها كبيرة^٢ و تضعه مصطفاً على خط مستقيم.

الكراكي: يقال: إن فراخ الكراكي تقوت الوالدين إذا أسنأ^٣؛ و لا يعلم هذا بالحقيقة. و ترتقي في الطيران الجوّ العالي؛ فإن وارى بعضها عن بعض سحاب أو ضباب أحدثت خفياً^٤ عن أجنتها. و هي تطير مترتبة فيكون الرئيس في

١. ن: امن؛ جاحظ در الحيوان، ج ٢، جزء ٤، ص ١١٦ از قول صاحب المنطق (ارسطو) در باب تعامة مطالبی نقل کرده است اما مطلب منقول در متن در آن نیست.

٢. م: كثيرة.

٣. م: أسا. «أسنأ» به صورت تنهيه، يعنى والدين پير شدند و سنى از آنها گذشت.

٤. م: خفياً.

الأول ثم يتلوهُ آخر عن يمينه و آخر عن شماله؛ وهكذا يتلو كل واحد من هذين الاثنين، اثنين^١ آخرين حتى يصير المتقدم الأول متأخراً في الأخير، فنقتسم^٢ كرامة التقدم بينها كلها في الطيران بالسوية، ولا يطيرون الأفراد^٣ الرئيس واحد والباقي يكون زوجاً.

و من طبيعة الكراكي التحارس بالليل بالنوبة؛ فيكون بعضها حارساً وبعضها محروساً؛ ثم إنَّ الحارس يتردد في المحلة و يهتف بصوت مسموع كأنَّه يحذر^٤. و عند الوقوف يقف على رجل واحدة لثلايغله النوم؛ فإذا قضى نوبته أيقظ آخر و استراح هو. و تنام مضطجعة الرؤوس إلا القائد؛ فإنَّه ينام مكشوف الرأس، ليكون سريع الانتباه، و يصيح عند سماعه فيه؛ و هكذا يكون فعلهم إلى آخر الليل، فيقضي كل واحد منهم ما يلزمهم من الحرس^٥. و تبعد من التغلب و ابن آوي و من الناس أيضاً.

ثم منها ما يقيم في مكان واحد لا يفرقه.

و منها، ما يرحل رحلة الشتاء و الصيف، كالكراكي التي تطير من شرقي الجنوب إلى غربي الشمال؛ فتأخذ من بلاد المشرق إلى البلاد التي يكون فيها ناس، قصار القامات صغار الجثث، تكون القامة ذراعاً.

قال الشيخ: و ذلك حق ليس من الخرافات. و كذلك تسير من المشرق إلى منبع النيل. و الذي يصيف منها يصيف بالشمال و يشتو في الجنوب، يكون سفرها عرضاً.

و أمَّا البط: فأصناف كثيرة و لها يقطة و حس، و هو حارس لنفسه، و إذا سفد أمعن في السباحة.

الطاووس تكون كثيرة^٦ في بلاد الهند، و في بعض جزائر بحر الروم؛ لكن معادنها في الهند. و هي كثيرة التفاوت في الكبر و الصغر و الهيئة و النقوش و

١. م: - اثنين.

٢. م: - لا فرداً.

٣. م: - الرئيس.

٤. ن: ب: يحذر.

٥. م: - الحريس.

٦. ن: ب: يحذر.

٧. م: - الرئيس.

الألوان العجيبة. و التي تكون^١ مقيمة في الهند أعظم قدأً و أحسن لوناً مما يكون في بلادنا؛ فتراهم في جزائر الهند و دجالها^٢ و شواطئ أنهارها مصطفة، ناشرة أجنحتها، رافعة أذنانها^٣، ناصبة رؤوسها، جالبة نفسها، تتصايح بأصواتها. و الطواويس معجبة بأنفسها، تحب الزينة لما آتاها الله من حسن الرياش و غريب الألوان و عجيب الأصباغ التي في ريشها؛ و كأنها - و الله أعلم - تحب أن ينظر إليها سائر الحيوانات و يعجبها ذلك.

و الألوان الكثيرة و كبر^٤ الجسم في الذكور دون الإناث. و في كل خريف ترمي الطواويس الريش ثم ينبت جديداً. و هو غير عفيف، فيدعوه زهوؤه و حرصه على نشر ذنبه و عقده كالطاق حتى تراه الأنثى فتميل إليه.

و تعيش خمسة و عشرين سنة. و الدجاجة: لاتحمل من حضانة بيض الطاوس إلا بيضتين و لا يكون لون ذلك الفرخ لوناً حسناً.

الببغاء: هو طير عجيب القد بقدر الشقراق. و هيئته ملمع من خضرة و حمرة و بياض. و منقاره حجري حاد الطرف؛ مليح العينين؛ له لسان عريض و بذلك السبب يكون قابلاً لتعلم الكلام.

و لذكائه يقبل الأدب، فإذا أريد تعليم الكلام نصب في مقابلة مرآة و قعد إنسان خلفها و تكلم بما يريد أن يُعلمه؛ فينظر ذلك الطير إلى صورته في المرآة فيتوهم أنه طير مثله يتكلم؛ فيشرع هو أيضاً إلى الكلام و يتعوده بعد زمان.

و حكى الشيخ عن نفسه أن «الببغاء شديد الحب للصبيان المرء، كثيرة الأنس بهم و الكلام عند حضرتهم». قال: و قد حدثني ثقة من حكايات الببغاء و حبه لصاحبه و عشقه له و جزعه عند مفارقتها و حسده على اتخاذها ببغاء آخر،

١. ن، ب، م؛ و الذي يكون.

٢. م؛ دجلاتها.

٣. م؛ رافعة بها.

٤. م؛ - كبر.

ما قضيت له آخر العجب^١، ويموت عند أكل الأشياء المالحة.

الحمام^٢: هو كثير الأصناف والألوان:

فمنه الأبيض والأسود والأبلق والأحمر والأخضر والأرجواني و
مذهب اللون.

و من طبيعته الاستيناس بالناس؛ وإلف بعضه لبعض ومحبة وعشق و
اتفاق لبعضه مع بعض؛ فإذا طاروا طاروا معاً؛ وكذلك إن سقطوا.
و هو سريع الطيران خفيف الجناح؛ يحمل الرسائل والكتب من بلد إلى
آخر.

و هو في السفاد غير^٣ عفيف ويتخذ زوجة^٤. والأهلي أكثر سفاداً من
غيره. وقبل السفاد يقبل الأنثى وهي تقبله.

وقال الشيخ في الشفاء^٥: لعل ذلك لا يكون تقبلاً، بل رَقاً^٦ يتقرب بذلك
بعضها إلى بعض^٧.

و الحمام و ما يشبهه يبيض بيضتين ولا يتجاوز الثلاثة؛ ولا يخرج إلا
فرخين؛ فإذا اتفق فساد البيض الأول تداركت^٨ الفارط ببيض جديد وكذلك
يفعل^٩ كثير من الطير.

و الحمامة أول ما تبيض بيضة الفرخ الذكر؛ وفي اليوم الثاني تبيض
بيضة الأنثى؛ ويحضن الذكر من أول النهار إلى نصفه وتحضن الأنثى النصف
الباقى^{١٠} مع الليل كله. و يكسر البيض بعد عشرين يوماً؛ ويتناوبان في إيداء^{١١}
الفرخ أياً ما إلى أن يقوي؛ والأنثى أحذق في حفظ البيض و تعهده الفراخ^{١٢}؛ و

١. الشفاء، الطيبيات، الحيوان، ص ١٣٩.

٢. علاوه بر الشفاء رجوع شود به؛ جاحظ: الحيوان، جزء ٣، جلد ١، ص ٢١٣ به بعد.

٣. ن: و غير.

٤. م: ينحدر زوجته.

٥. الشفاء، الطيبيات، الحيوان، ص ٧٩.

٦. م: يركب.

٧. ن: بعض.

٨. ن: يفعل.

٩. م: إيداء.

١٠. م: يبيض بيضة الأنثى ... الباقي.

١١. ن: و الفراخ.

كذلك حكم ما أشبه الحمام.

و قد تبيض الحمامة في السنة اثني عشر مرة.

و يقال: إِنَّ الفاختة^١ تبيض بعد ثلاثة أشهر: تحمل البيض أربعة عشر يوماً؛ و تحضنه مثلها؛ و تطير الفراخ عن العش بعد مُضيّ مثلها.

و يقال: إِنَّ الفاختة تعيش أربعين عاماً^٢.

و من الحمام أصناف لا يستأنس^٣.

و الحمام الذكور يلزم الأنثى و بالعكس؛ و إذا تكاسلت أنثاه عن الحضانة صفقها^٤ الذكر بجناحه يضطرها إلى الحضانة.

و الحمام الذكر يتقاتل على الأنثى و هي تطيع الغالب؛ فإن عاد المغلوب غالباً رجعت إليه؛ و إذا خرج الفرخ نفخ الذكر في حلقه تراباً مالحاً يفتق به حلقه. و إذا كبر الفرخ يحاول أبوه سفاده، يخرج به بذلك.

و الحمام كثير القتال، تتسافد ذكرانه و إناثه^٥.

و الطيور التي تشبه الحمام من جهة جنسها ثلاثة أصناف: إِلَّا أَنَّ أكبرها و هو الدلم^٦ و هو ذكر القطا؛ الصنف الثاني الفاختة؛ و الثالث و هو الأصفر الطرغلة^٧.

و أقول: قد ترك «الورشان» مع شدة قربه من الحمام^٨.

و أجود فراخ الحمام الربيعي و الخريفي و الباقيان رديان.

و إذا رأى الحمام الجوارح طار قريباً من الأرض؛ فإن لم يلقه مغافصة فإنّه

١. از جنس کبوترها (الحيوان، همان، ص ٣١٣).

٢. از عبارات: «و الحمام و ما يشبهه يبيض» تا عبارات: «أربعين عاماً» برگرفته است از الشفاء، الطبيعات، الحيوان، صص ٨١ - ٨٢ با اندکی تصرف.

٣. همان، ص ٧٢. ٤. م: ضعفها.

٥. از عبارات: «و الحمام الذكر يلزم الأنثى» تا عبارات: «ذكرانه و إناثه» نقل شده است از: الشفاء، الطبيعات، الحيوان، صص ١٢٠ - ١٢١.

٦. م: أكبرها و هو الدلم. ٧. همان، ص ٧٢.

٨. از گروه کبوترها (الحيوان، همان).

لا يُقدَّر عليه إلا بالحيلة لسرعة طيرانه و خفة جناحه.

و يتعالج عند المرض بأكل ورق القصب فيشفى.

البومة: هي تبصر ليلاً و لاتبصر نهاراً؛ فهي لذلك تطير ليلاً لطلب المعاش.

و هي تسكن الخراب و تحب العزلة و الخلوة. و لها عداوة قوية مع الغراب.

و هي تغلب جميع الطيور ليلاً؛ و الطيور إذا وجدوها بالنهار اجتمعوا عليها و قاتلوا و صاحوا و شنعوا عليها، لاستشعارهم كيدها و مكرها ليلاً، و لأنها تأكل بيضهم^١.

و إذا سمعت الحيات و الأفاعي صوتها ارعدت.

و تبيض بيضتين: بيضة تأتي بالنوم، و الأخرى تزيل النوم؛ فإذا أردت أن تعرف أيهما يجلب النوم فاطرُخهما في الماء؛ فالذي يغوص تجلب النوم و الأخرى تزيل النوم.

الهامة: لها مع الغراب عداوة شديدة؛ يقال: إنَّ بيضة الهامة و الغراب يتبدل كل واحد بالآخر؛ فإذا جاء فرخ الغراب عند الهامة صاح ذكرُ الهامة بلسانه - على ما قيل - و قال: تعالوا فأبصروا ما خرج لنا من الفراخ النحسة التي لا تُشبهنا؛ و يضرب الأنثى على ما أتت به من الفراخ. و هذا - على ما تراء - رأينا د مسطوراً و لسْتُ واثقاً به؛ و ما أدري إبدال البيض بالاختيار أو بالسرقه؛ و على تقدير السرقه ما أدري أيهما السارق.

و إذا مرضت الهامة أكلت ريشها فشفيت.

الخبّاري: يقال: إنّه طير شديد الحمق و يحفظ بيضه و فراخه مع حمقه؛ و العقّوق مع ذكائه و فطنته يضيع فراخه؛ و يقصصها^٢ ثم يطلب فراخه منه؛ و يقال

١. ب: - ليلاً.

٢. همان، ص ١١٢: «و الطير كله يقصد البومة و يضربه و ينتف ريشه لما يستشعر من

٣. يقصصها: يكسرها.

كيده إياها ليلاً».

في المثل: «كل شيء يحب الولد حتى الحبارى».

و سلاحها في دُبرها، كأنها تذرق على الذي يطلبها؛ ولهذا قيل في المثل: «الحبارى سلاحها سلاحها».

قال الشيخ في الشفاء^١: «و حكى لي شيخٌ يُحِبُّ الصيدَ - و كان ثقة - أنَّه شاهد^٢ الحبارى تقاثل الأفعى؛ و تنهزم عنه إلى بقلة بالقرب تتناول منها؛ ثم تعود إلى القتال تفعل ذلك مراراً؛ و كان الشيخ كامناً عند مصيدته و البقلة قريبة منه؛ فلما رجع الحبارى إلى القتال قلع البقلة فلما عادت الحبارى إلى البقلة لم تجدها، فدارت حول منبتها دوراناً متتابعاً ثم خرَّت ميّتة؛ لأنَّ البقلة كانت تريقها. و خمن^٣ الشيخ حين وُصِفَتْ له البقلة أنَّها كانت الخس البري^٤.

الغراب: سفاد الغراب إنما يكون بالفم، لا بأن يقعد الذكر على الأنثى.

و إذا مرض الغراب أكل نجاسة آدمي فيشفى^٥.

و ذكر في التعليم الأول غراب الماء و هو «المكا».

العقق: يعمل عُشَّه في موضع لا يلحقه الشمس و يبيض فيه و يترك فيه

ورق الخباز^٦ لئلا يصل الخفاش إليه.

و هو سارق يسرق ما وجد من الحلي و الجوهر و عقود الدر و الصابون

و غير ذلك ممَّا يجده مطروحاً و يرميه في موضع آخر؛ و ينسي أفراخه و يتركها.

و حكى الشيخ في الشفاء^٧ عن مشاهدته أنَّه رأى عققاً يعبت بباشقٍ

مربوط و كان يُريه اللحم و يقرب منه يطعمه به؛ فإذا أقبل الباشق و كاد أن

يختطفه طار و هرب عنه؛ يفعل ذلك مراراً، كأنه يستهزئ به؛ و إذا أعرض عنه

الباشق أتاه من الوجه الآخر؛ و ينازعه في طعمه و يشغله عنه بجذب ريش ذنبه؛

١. همان، ص ١١٩. ٢. همان: عاین.

٣. ب: ضمن؛ خمن: برآورد و تخمین کرد.

٤. ب: البري. ٥. ن: فشفی.

٦. ب: الجناز؛ م: الخیار. ٧. همان، ص ١١٢.

فهذا يدل على أنَّ من طبيعة العقوق أن يعبت بغيره^١.

القطا: لا يكون طير أعرف منه بالطريق، وإذا وضع بيضه في الصحاري غطاه بتراب ومضت وتركته أيتاماً فإذا رجعت ما تحتاج إلى أن تطلبه بعد العود، بل ترجع فتقيم عليه كأنها كانت مقيمة عليه. وهذا من الهدايا التي يتجاوز بها طاقة الإنسان؛ فإنَّ الإنسان - مع عقله وذكائه - إذا دفن شيئاً وعلمه بالعلامات الكثيرة، قد لا يظفر به عند الفحص الشديد؛ ولأجل ذلك ضرب العرب المثل المشهور في قولهم: «أهدى من القطا»؛ لكنها تسافر منتشرة لا منظمة، كما هو حال «الكرابي»^٢.

و الذكر أكبر^٣ من الأنثى. ويشبه الحمام في الصورة وهو طير يسكن الصحاري.

القبج:^٤ من الطير ما ليس له قوة على البعد في الطيران وإنما يعتمد على المشي؛ ولا يعيش^٥ فوق الشجر بل على تراب لين أو حشائش يجمعها للجن، مثل القبج والدراج وغيرهما من الطيور.

ولما كانت هذه وما يشبهها عاجزة عن التردد لتحصيل القوت لضعف طيرانها، خلقت فراخها تلقت الحب أول ما يتفقأ عنها البيض.

ومن العجائب أنَّ الصياد إذا قرب من مكان فراخ القبجة ظهرت له القبجة ودنت منه مطمئة^٦ له فيها ليتبعها؛ فتضلُّه عن فراخها.

و الذكر فيفقص^٨ بيض^٩ الأنثى ويديرجه خوفاً أن يشتغل بحضانة

١. بايان سخن ابن سينا.

٢. همان، ص ١٠٢: «و الكراكي تسافر كخيوط واحد يقودها رئيس؛ و القطا تسافر جملة منتشرة».

٣. م: أكثر.

٤. القبج: معرب كبك؛ مطالب در باب «القبج»، تماماً بر گرفته است از: همان، صص ١٢١ - ١٢٢.

٥. م: لا يعيش.

٦. ب، م: مطيعة.

٧. ن: البحر.

٨. م: فينقص؛ فقص البيضة: كسرها بيده.

٩. ب: + الأول.

البيض عن السفاد؛ و لهذا السبب تخفى الأنثى بيضها عن الذكر.
و الغالب من القبجيين المتقاتلين يتبع المغلوب حتى يسفده و يسفد أيضاً
مغلوب مغلوبه؛ و كذلك يكون الدراج.

و الصياد يجعل ذكر القبيج^١ في قفص و يضعه في الصحراء فعند ما
يصقع^٢ صائحاً يبرز إليه من القباج أقواها فيقاتله فيقع في الفخ؛ و لا يزال ذلك
دأبه حتى يقع جميع الذكور في فخّه. و إن كان عوض الذكر الذي في القفص
أنثى خرجت إليها الذكور من القباج؛ و يكون أقواها يحامى عنها و يساعدها؛
فإذا طرد الجميع قرب إليها كالمتشفع برحمة صوت، كأنّه يشكو إليها و
ينصحها في أن لاتصوت لئلا يحتشد الذكور عليها.

و للقبج قدرة على تغيير نغمته إلى أصناف شتى.
و إن كان هذا الذكر البارز إلى قتال القبيج الذي في القفص له أنثى حاضنة
تركت البيض و خرجت إليه ليسفدها؛ و يترك القبجة الغريبة التي في القفص.
و القبيج عنده من الشبق ما لا يملك نفسه عند رؤية القبجة أن يقع على
الصياد.

الديك: له زهُو^٣ و عُجب و صلف^٤ في طبيعته؛ و له مع ذلك كرم و إيثار
بالحبّ إذا وجده، صاح طالباً للدجاج يساويهم بذلك القوت.
و يوقظ الناس بالليل بصياحه و يبشرهم بمجيء الصبح و طلوع
الشمس. و يونس المقيمين و المسافرين بصياحه. و يحث الكرب على السير و
الفلاحين و الصناع على العمل. و إذا سمع المرضى صوته لحقهم خفة و راحة
من ذلك المرض.

و يكون الديك قرحاناً دائماً.
و الديكة إذا استغربت ديكاً حشدت عليه و سفدته.

١. همان: القبيج الذكر. ٢. م: يصقصع.

٣. زهُو: فخر و تكبر و زيباى.

٤. صلف: لاف زنى و كزافه كويى و خود ستاى.

و الدجاجة إذا غلبت الديك في القتال تشبهت به في السفاد و الصقيع؛ و شالت^١ ذنبها كالديك؛ و قد ينبت لها مخلب^٢.

قال الشيخ^٣: فيعلم من هذا أنَّ الطبيعة مطيعة للهياة النفسانية و الديك فيتشبه بالدجاج؛ و إذا ماتت عرف فراريجها^٤ فترك السفاد و يعول الفراخ.

و الدجاج الكبير يبيض أكثر من الصغير إلى قريب من ستين بيضة و بعض الدجاج قد يبيض في اليوم مرتين و قد يتلف الدجاج من كثرة البيض. و إذا أكل الديك نجاسة العقاب^٥ نبت ريشه.

الخطاف^٦: هو طير يأتي أول الربيع و يبني عُشّه في البيوت؛ فيحمل الطين برجليه، ثم التقط هشيم التبن و الحشيش بفيه و غمس أطرافه بالماء و لوثها بالتراب؛ ثم أقبل فبنى بيته بناء مُحْكَمًا؛ فإذا تَمَّه باض و أفرخ فيه؛ ثم عال كل من الذكر و الأنثى فراخه متناوبين في ذلك^٧.

و يكون غذاؤهم دوداً و بقاً و بعوضاً و غير ذلك.

و إذا أصاب عيون فراخه يرقاناً أتى بحجر اليرقان، فوضعه في عُشّه، و كذلك يداوي عين فراخه عند الوجع بحشيشة تسمى «عين الشمس» فيضعها على أعين فراخه فتستوي. و بالجملة، يداوي فراخه عند المرض و يشفيها بطب طبيعي صادق لا يختلف؛ و كذلك أكثر الحيوانات.

و إذا اتفق خراب عُشّه و سقوطه صاح فاجتمع إليه جماعة من الخطاطيف معاونة له فبنوه سريعاً فيضع حينئذ بيضه فيه. و يتكلم بكثرة بوزوزة سريعة فيوقظ النيام، و فيه إنس كثير حيثما سكن.

و حكى الشيخ في الشتاء^٨ أنَّ الخطاف يبيض مرتين، فلعله يبيض في الشتاء مرة أخرى عند ذهابه من بلادنا هذه، و قد يربط أفراخه بشعرٍ لئلا تسقط،

١. م: الصنيع و سالت.

٢. همان، ص ١٣٩.

٣. همان، ص ١٤٠.

٤. همان: إذا ماتت الدجاجة عن فراريج.

٥. م: الغراب.

٦. الخطاف: پرستو.

٧. همان، ص ١٢٠.

٨. همان، ص ٧٢.

و يُعَلِّمُهُ أَنْ يَذْرُقَ^١ خَارِجَ الْعُشِّ.

العصفور: هو كثير السفاد، فقد يسفد في ساعة واحدة نحو خمسين مرة. و هو حيوان لجوج مؤذ كثير الشعب و العبث و الفساد؛ و فيه غدر و لا وفاء فيه في التزاوج.

و لا يبعد في طلب الغذاء؛ بل لا يطلبه إلا قريبا من عُشِّه. و يكون مسكنه و عشه بين الناس؛ و إذا ارتحل الناس عن المساكن رحل هو أيضاً.

و يقال: إِنَّ سَبَبَ الْعَدَاوَةِ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الْحِمَارِ أَنَّ الْحِمَارَ إِذَا صَاحَ وَ نَهَقَ فَسَدَ بِيضُهُ؛ و لذلك يقع على ظَهْرِ الْحِمَارِ الْمُقْرُوحِ وَ يَنْقَرُهُ وَ يَقَاتِلُهُ.

و قيل: إِنَّ عَصْفُورَ الثُّوْكَ إِنَّمَا يَقَاتِلُ الْحِمَارَ لِأَنَّهُ يَتَحَكَّكُ بِالثُّوْكَ الَّذِي بَنَى عَلَيْهِ عُشَّهُ فَيَرْمِي بِيضَهُ وَ يَكْسِرُهُ؛ فَإِذَا رَأَاهُ مِنْ بَعِيدٍ وَثَبَ فِي وَجْهِهِ وَ صَاحَ^٢ عَلَيْهِ وَ ضَرَبَ فِي وَجْهِهِ بِجَنَاحِهِ وَ سَقَطَ عَلَى ظَهْرِهِ وَ نَقَرَهُ.

و بين العصفور و الخطاف قتال إذا اجتمعا في بيت واحد.

و ذكر المعلم الأول^٣ أَنَّ الْعَصْفُورَ الذَّكَرَ لَا يَعْشِشُ سَنَتَيْنِ، وَ لِأَجْلِ ذَلِكَ لَا يَرَى عَلَى الْعَصْفُورِ الْأَهْلِيِّ الذَّكَرِ فِي الرَّبِيعِ طَوْقٌ أَسْوَدَ، لِأَنَّهُ يَكُونُ ابْنُ سَنَةٍ^٤؛ وَ إِنَّمَا يَتَمَلَّقُ بَعْدَ السَّنَةِ؛ ثُمَّ إِنَّهُ يَمُوتُ بَعْدَ ذَلِكَ؛ فَلَا يَرَى عَلَيْهِ طَوْقٌ^٥ فِي السَّنَةِ الْآخَرَى.

و أمَّا الْإِنَاثُ فَتَعْشِشُ سَنَيْنِ؛ وَ يَعْرِفُ ذَلِكَ بِجَسَاوَةٍ^٦ بِمَنْقَارِهَا لَا تَوْجِدُ فِي الصَّفَارِ.

الشِّبْنَيْنِ^٧: قِيلَ إِنَّهُ الْيَمَامُ^٨ فِيمَا زَعَمَ قَوْمٌ؛ وَ هُوَ طَيْرٌ يَحِبُّ الْعِزْلَةَ وَ الْقَفْرَ؛

١. م: يذرف.

٢. ن: صبح.

٣. همان، ص ١٢١.

٤. همان: سنته.

٥. همان: طائق.

٦. نسخة هـ: حساوة؛ الشفاء: حساوة؛ حساوة: صلابت و خشکی.

٧. از گروه کبوترها (الحيوان، جلد ٢، ص ٤١٣).

٨. از گروه کبوترها (همان).

لا يحب الاختلاط والجماعة. وهو غفيف في طبيعته لا يتعدى زوجته في السفاد. إذا ماتت أنثاه لم يتزوج عليها؛ بل ناموس الطبيعة أوجب عليه أن يقيم كل واحد من الذكر والأنثى عزباً لا يتخذ أهلاً ولا سكنى؛ وهذا من العجائب.

القنبرة^١: وهو طير يحب الصحارى والقفار، والناس يستكسبونه^٢ وهو خبيث قاسي القلب لا يهوله صياح الناس به ولا ضبحهم^٣ عليه، ولا يخوفه الرمي بالحجارة بل يطأطأ رأسه عن الحجر مرة ويميل عنه أخرى، ويلد^٤ في الأرض ليمر عنه الحجر؛ يستخف بالرامي؛ ولا يستخفاه وتهاونه يقع في البلاء أحياناً؛ وأكثر ما يبني عشه قريباً من الطريق.

الغداف^٥: هذا طير لا يبيض ولا يفرخ من سفاده، وإذا خرج من البيضة لا يزقه ولا يتعاده، بل يكون فيه زهومة يجتمع لأجلها على تلك الفراخ الذبان والبق والبعوض وغير ذلك فيفتنون به. وقيل: إن الغداف يسنخ على فراخه بقطران أو غيره من الأشياء الزهمة ليجتمع عليها حشرات الذبان فيأكلوه، هكذا رأيته في بعض الكتب. ورأيت صاحب الشفاء^٦ يقول: إن الغداف يتعهد فراخه بعد الطيران زماناً، وربما يزقها وهي طائرة في الهواء. وهذا فيه تناقض لما ذكره غيره.

كبوك: قال صاحب الشفاء^٧ [أو يقال له ببخارى «بانكون»^٨ «كبوك» لفظة مؤلفة من نغمتين: الأولى منهما حادة والثانية ثقيلة؛ وإيقاع الأولى «كب» حادة، وإيقاع الثانية «بوك» ثقيلة^٩؛ وكذلك إيقاع الأولى «بان»^{١٠} وإيقاع الثانية «كون». والبعد بينهما قريب من الطنني^{١١} أو أزيد قليلاً؛ وربما فعل كالحققة. وكبوك

١. گنجشک آواز خوان. ٢. م: يستكسبون.

٣. م: صيحه. ٤. لبد: بر زمین چسبیدن و اقامت کردن.

٥. نوعی کلاغ، پرندۀ ای مانند کرکس. ٦. همان، ص ٨٣.

٧. همان، صص ٨٢ - ٨٣.

٨. نسخه ها: - و يقال له ببخارى بانكون؛ آنچه در متن آمده از الشفاء نقل شده است.

٩. ن: ثقیل. ١٠. نسخه ها: باب.

١١. ن: الطنني.

أصغر من الباز^١؛ حجمه بقدر باشق كبير؛ لونه يشبه لون الفاختي^٢، يضرب إلى الخَلنجية^٣؛ و طيرانه كطيرانه؛ إلا أنَّ رأسه و منقاره و مخبله يخالف الباشق؛ و يشبه في هذه الثلاثة الحمام^٤؛ و إن كان رأسه أكبر من رأس الحمام.
و هذا الطير يبيض في عُش غيره بعد أن يأكل من بيض صاحب العش واحدة أو ثنتين و صاحب العش يسمى باليونانية «أولانس»، و هو الذي يربّي فراخه.

و قال الشيخ^٥؛ إنّي رأيت هذا الطائر فعل ما ذكروه من وضعه بيضه في عُش غيره؛ فشاهدت فرخه في عُش العصفور الذي يسكن الآجام فتعجبت من ذلك؛ و رأيت مرة أخرى ببستان كنت أنزله بخوارزم فرخه في عش عصفور^٥ صغير جداً، و هو الذي يعشّش في شجر الورد و السنزو؛ و يصيح صياحاً مُلحناً مؤلفاً من ألحان كثيرة؛ لكن في هذا البستان كان قد عشّش على شجرة ثوتة^٦ فلما استحضرتُه عرفته بصفته؛ ثم إنّ ذلك العصفور جاء يرفرف عليه و يصيح و يشنع تشنيعاً عظيماً و يقع أمامه، و لم يزل كذلك حتى رددناه إلى العش؛ فردّ العصفور أيضاً و سكن غليانه؛ و هذا كان أصغر من البازي.

و اعلم أنَّ المعلم الأول^٧ ذكر طيراً سمّاه كوجكس^٨ يشبه الباز إلا في المخلب و الرأس؛ فإنّه يشبه الحمام؛ و يشبه الباز في اللون و الطيران؛ و له بدل التخاطيط السود التي على البزاة، نقط سود؛ فربما ظن الناس أنّه يتغير منه إلى البازية، و من البازية^٩ إليه؛ و استدلوا بأنّه يظهر في الوقت الذي لا يظهر البزاة و ما روي له فرخ قط؛ قال^{١٠}؛ و هذا بعيد؛ قال؛ و هو يبيض في عش غيره، كما ذكرنا.

١. الشفاء: البازي.

٢. الشفاء، همان: يشبه الباشق في لونه الفاختي إلى الخَلنجية.

٣. ن: الخَلنجية؛ الخَلنجية: غياهي است. ٤. همان: ص ٨٤.

٥. ن: عصفور. ٦. همان: الفرصاد. ثوتة: ثوت.

٧. به نقل از الشفاء، همان، ٨٢. ٨. همان: كوجكس.

٩. م: - و من البازية.

١٠. عبارت از ابن سینا است، یعنی «قال المعلم الأول».

قال الشيخ^١: فلا يبعد أن يكون هذا الطير الذي ذكره المعلم، هو هذا الذي رأيناه في بلادنا؛ إلا أن الذي في بلادنا أصغر؛ ويُرجف في ما وراء النهر أن هذا الطائر عاهر، يسفده كل طائر؛ وليس الأمر كذلك؛ فإن الطيور إنما تقصده و تصيح عليه لأنه يأكل بيضها و يزاحمها في عُشِّها و يرمي فراخه عليها تعوله و تقوته^٢.

ناقر الخشب^٣: هو طير مليح منقوش منقَط بسود و بيض و غير ذلك؛ و هو بقدر الشِّقْراق^٤؛ و لا يقعد في الغالب إلا على الشجر؛ يلحس الدود و الصموغ من الشجر بالنقر بلسان له عريض. و هو قد يستلقي على الغصن و يعدو عليه، و مخالبيه أقوى من مخاليب الشقراق.

و أصناف هذا الطائر ثلاثة: الأكبر^٥ منه أصغر من دجاجة و يبلغ شدة نقرته أن يضعف الغصن إلى حد يتقصف^٦؛ و أراد بعضهم امتحان نقره فنقر في شجرة بقدر لوزة و وضعها هناك، فجاء فوجد لبَّها مأكولاً. قاقى^٧: هذا طير يقاتل العقاب و يقهره.

و يقال: إنه يحسن تدبير منزله و أحواله؛ و له صوت شجي^٨، يعني كالناثحة؛ فيشجي لأنَّ ألحانه في غاية اللذة. و أشجى ما يكون نياحته عند قرب أجله. و قد شوهد ينوح على نفسه بأشجى نياحة و هو طائر؛ فلمَّا فرغ من تلك النياحة خرَّ ميتاً.

و إذا قاتل العقاب، فالبادئ هو العقاب؛ و هو طير نقيعي^٩ جلدي الأصابع. فصا^{١٠}: هو طير كثير التلحين^{١١} فيحدث في كل يوم لونا من اللحن؛ و هو

١. همان، ص ٨٤.

٢. الشفاء: تعوله و تقوته.

٣. ناقر الخشب: ظاهراً شانه به سر.

٤. الشقراق: داركوب.

٥. م: الأكثر.

٦. القصف: شكستن.

٧. قاقى: مرغ ماهی خوار.

٨. شجي، از شجی، يشجي: اندوهگین.

٩. نقيعي: مردابی و تالابی.

١٠. الشفاء: همان، ص ١٢٤.

١١. ب: اللحتين.

الذي يقال: إِنَّهُ يَدَّخِرُ مِنَ الْبُلُوطِ ذَخِيرَةً تَكْفِيهِ سَنَةً.
وَعُشَّتُهُ إِنَّمَا يَكُونُ عَلَى شَجَرٍ مِنْ شَعْرٍ وَ صَوْفٍ.
و كَذَلِكَ أَمْدُونٌ يَحَاكِي الْأَلْحَانَ وَ هُوَ لَذِيذُ الصَّوْتِ.
الموسلاس^١: يقال: إِنَّهُ يَرْضَعُ الْمَعْزَى؛ وَ هُوَ طَيْرٌ جَبَلِيٌّ أَكْبَرُ مِنْ كَبُوكِ،
تَبْيِضُ الْأَنْثَى بِيضَتَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةً. وَ هُوَ يَحِبُّ الْمَعْزَى الْجَبَلِيَّةَ^٢، وَ يَطِيرُ حَوْلَهَا وَ
يَرْضَعُ مِنْ لَبَنِهَا.

و قيل: إِنَّ ارْتِضَاعَهُ يَكُونُ سَبَباً لَانْقِطَاعِ اللَّبَنِ.
وَ هَذَا الطَّيْرُ ضَعِيفٌ بِالنَّهَارِ.
وَ هَذَا الطَّيْرُ غَرِيبٌ. وَ قَدْ يَظْهَرُ عِنْدَ خَرَابِ الْمُدُنِ نَوْعٌ غَرِيبٌ مِنَ الْغُرَبَانِ
يَتَشَامُ بِهَا.

قوقنس: وَ يَسْمَى بِالْعَرَبِيَّةِ الْبَيْضَانِي؛ وَ مَا أَدْرَى هُوَ قَاقِي الَّذِي ذَكَرْنَاهُ أَوْ
غَيْرَهُ؛ فَإِنَّ الْكُتُبَ مُضْطَرِبَةٌ فِي ذَلِكَ: فَبَعْضُهُمْ ذَكَرَهُ أَنَّهُ قَاقِي؛ وَ صَاحِبُ الْمَعْتَبَرِ
ذَكَرَ أَنَّهُ غَيْرُهُ؛ فَيَقَالُ: إِنَّهُ يَكُونُ فِي جَزَائِرِ خَلِيجِ الْقُسْطَنْطِينِيَّةِ.

وَ هُوَ حَسَنُ الصَّوْتِ؛ وَ عَلَى صَوْتِهِ عَمَلُوا الْآلَةَ الْمَعْرُوفَةَ بِـ«الْأَرْغَن»
بِمَقْدُونِيَّةٍ. وَ لَهُ مَنْقَارٌ طَوِيلٌ فِيهِ نَقُوبَاتٌ كَثِيرَةٌ، يَصْفَرُ بِفِيهِ وَ يَدْخُلُ الْهَوَاءُ وَ
يَخْرُجُ مِنْ تِلْكَ النَّقُوبَاتِ؛ فَيَخْرُجُ مِنْهَا نَغَمَاتٌ مُوسِيقِيَّةٌ لَذِيذَةٌ.

رَأَيْتُ فِي بَعْضِ الْكُتُبِ أَنَّهُ إِذَا قَرَّبَ^٣ الْمَوْتَ يَصْعَدُ عَلَى رَأْسِ جَبَلٍ وَ يَنْوَحُ
عَلَى نَفْسِهِ نِيَاحَةً غَرِيبَةً عَجِيبَةً أَيْتَاماً، وَ يَخْرُجُ إِلَيْهِ أَهْلُ تِلْكَ النُّوَاحِي وَ الْبِلَادِ
يَسْمَعُونَ صَوْتَهُ، ثُمَّ يَطِيرُ بَعْدَ ذَلِكَ، فَيَأْتِي بِحُمَلٍ، فَيَجْمَعُهُ عَلَى رَأْسِ ذَلِكَ الْجَبَلِ
وَ يَصْفَقُ بِجَنَاحَيْهِ زَمَاناً، فَيَشْعَلُ نَاراً وَ يَرْمِي نَفْسَهُ فِيهِ فَيَحْتَرِقُ؛ وَ يَتَوَلَدُ مِنْ
رَمَادِهِ دُودٌ يَصِيرُ قُقْنَساً.

وَ رَأَيْتُ فِي بَعْضِ الْكُتُبِ أَنَّهُ يَحِبُّ وَلَدَهُ كَثِيراً؛ فَإِذَا دَرَجَتْ فَرَاخُهُ ضَرَبَتْ
وَجْهَهُ بِأَجْنَحَتِهَا؛ فَيَغْضَبُ وَ يَقْتُلُهَا؛ ثُمَّ يَبْكِيَانِ - أَعْنِي الْأَبَوَيْنِ - عَلَى الْفَرَاخِ وَ

٢. المعزى الجبلي: بز كوهي.

١. همان، ص ١٢٦.

٣. ن: أَنْ قَرِيب.

يقيمَان شبه الماتَم ثلاثة أَيَّام؛ ثم تشق الأَمَّ جبينها حتى يقطر دمها على الفراخ الميَّتة؛ فتحيى بإذن الله تعالى.

الهدهد^١؛ فيأوي الشقوق ويفرش تحته نجاسة الإنسان؛ ولونه يتبدل في الشتاء والصيف.

مالك الحزين: هو طير أبيض طويل العنق والرجلين. يأخذ الحيتان من الماء ويأكلها وهو مع ذلك لا يحسن السباحة؛ فإذا جاع ولم يتيسر له إشالة^٢ السمك وجاع، فإنه يطرح نفسه على شاطئ بعض الأنهار مُوهماً أَنَّهُ قد مات؛ فيجتمع إليه صغار السمك طمعاً في أكله؛ فيمسك منها ما يقوته وهذا هو فعله. النحل: يكون مجتمعاً غير متفرق في مسكنه وفي طيرانه. ويكون سعيه وكده واحداً^٣. وله ملك ورئيس ومدبر يقتدي به في عمله؛ فالنحل لا يقرب من عمل ولا يمس نور شجرة دون أن يرى الملك قد بدأ بالعمل وتنازل الزهر. والنحل كله مطيع لهذا الملك حسن النظام له. وللملك امتياز عن أبناء نوعه في عظم الجسم وحسن الصورة وسكون الهيئة. وله إبرة لا يضرب بها شيئاً ولا يلدغ بها؛ لأنَّه إذا لدغ بها مات. وإن اتفق [أن] يتعاصى النحل عليه ولم يتبعه لأمر صدر عنه، ندم على إساءته إليه؛ ثم يرضون عنه؛ فيتبعونه غير منقطعين عنه.

ومتى لدغ النحل بإبرته أحداً مات. والذكران لا إبرة لها، ولهذا إذا رامت اللسع لا تقوى عليه.

ومن العجائب التي خلقها الله فيه، اجتهاؤه واحتشاده وكده ومواظبته على صناعة الطبيعة من غير ملالة ولا سامة ولا ضجر ولا فتور. فإذا صادفت النحلة الخلية^٥ نظيفة شرع في بناء البيوت من الشمع؛ وهو ما يلقطه من نؤر الشجر^٤ وزهره وأطراف الشجر والنبث ونضارة ما يوافقها

١. همان، ص ١٢٥.

٢. م: إشالة.

٣. ب، م: واحد.

٤. نسخه ها: - أن.

٥. ن: صادف الخلية؛ خلية: كندو.

٦. نؤر الشجر: گل یا گل سفید درخت.

١ و خصوصاً من الخلاف^٢ فيبني ما يجمعه جدراناً^٣ من البيوت عجباً مقدراً مستقيماً لا عوج فيه و لا زيادة و لا نقصان، و يكون جميع تلك البيوت^٤ مسدسات ذا طبقتين^٥.

و أرض البيوت مشتركة بين أهل الجانبين؛ و لا يكون أرض بيت أحد الطبقتين هو بعينه أرض البيت الذي من الوجه الآخر؛ بل يكون أرض ذلك البيت مركباً من شطري البيتين الآخرين؛ فإذا رأت سعة الباب ضيقته بوسخ الموم الذي هو أسود بثبع الريح.

و أول شيء يبدأ به من العمل إنما هو بيت الملك و تكون هيأته شبيهةً بالبيت؛ ثم يبنّي بيوت الذكران و تكون أكبر من بيوت النحل الصغار - و الذكران لا يعملون شيئاً، و إنما العمل للإناث - ثم بعد ذلك تبني بيوتاً أخرى حول بيوت العسل أو الفراخ^٦ فارغة للاستظهار.

و قال بعض أهل الخبرة^٧ إنّ الذكران تبني بيوتها و لاتعمل بعد ذلك شيئاً سوى أنها تأكل العسل فقط دون أن^٨ تعمله؛ و لكن تلزم الخلايا في أكثر الأوقات؛ فإن عنّ لها الخروج خرجت جملة واحدة؛ فطارت في الجو تطن و تدوي زماناً؛ ثم تعود إلى الخلية فتشبع من العسل المعمول.

و لا يخرج الملك وحده و إنما يخرج مع جملة النحل؛ و إن اتفق أنها ضلّت الملك ففت^٩ إثره و طلبته برائحته^{١٠}؛ و إن أعيا و تعب في طيرانه حملته.

و تأتي بالموم ملفوفاً على رجليها المقدمتين و تقيه^{١١} بالذراعين، و الذراعين بالرجلين المؤخّرتين^{١٢}.

١. ب: + لا. ٢. الخلاف: درخت بيد يا بيد مشك.

٣. ب: - خدراناً. ٤. ب: - عجباً مقدراً ... تلك البيوت.

٥. همان، ص ١٣٢: - ذا طبقتين.

٦. نسخة ها: - و الفراخ؛ الشفاء، همان، ص ١٣٢: + و الفراخ..

٧. همان، ص ١٣٢: زعم بعضهم. ٨. ن، ب: - أن.

٩. ن: تقفت. ١٠. همان: و إذا ضلّ الملك تبعته برائحته.

١١. ن: تنقه؛ الشفاء: ثنت الطرفين. ١٢. نسخة ها: المؤخرين.

و لا تنتقل من زهر إلى آخر إلا بعد نقل ما جمعه إلى خليةها.
فإذا فرغت من بناء بيوتها أفرخت؛ وقد تجمع أحياناً الفرخ والعسل في بيت واحد.

و ملوك النحل جسان الصُور^١؛ إلا أن الأشرف والأكرم إنما هو أحمر اللون، و دونه يكون أسود اللون مختلفة يقرب من لون الفحم.
و أمّا مقدار حجم الملك فيكون ضعيف النحلة العسالة.
و أجود النحل الصغار الجثث، المستدير الشكل الذي عليه ألوان مختلفة؛
و بعضه قد يكون مستطيلاً شبيهاً بالذكر و بعضه أحمر البطن.
و أمّا الذكر فكبير^٢ كسلان، لا يعمل شيئاً.

و النحل الكريم هو الذي يعمل عملاً مستويا الأجزاء في بيوت يعمل بعضها عسلاً، و بعضها فراخاً، و بعضها مساكن للذُكران. و الراعي للغياض و الجبال أصغر و أكثر عملاً.

و قال الشيخ في الشفاء^٣: لا يبعد أن تكون إبرة النحل مع كونها سلاحاً يلسع بها من يقصده، يكون لها نفع في إحالة جوهر الرطوبات إلى العسلية بأن يأبرها^٤ و يرسل فيها قوة توجب صيرورته عسلاً، و كأنّي سمعته من أهل الخبرة^٥.

و النحل الكريم العسال يقتل الذُكران المؤذية و الملوك المفسدين لا سيما عند قلة العسل.

و الصغار المجتمع من النحل يقتل الطوال و يخرجها من الخلايا فحينئذ يوجد العسل. و بعض النحل يقتل العسال و يفتح بيوتها و يهلكها؛ و يكون ذلك في النواذر، لأنّ النحل متيقظ يحرس نفسه و يقاتل الأعداء، و قد يتلخّط النحل بالعسل فيضعف طيرانه و يقتل سريعاً.

١. همان، صص ١٣٢ - ١٣٣: «ملوك النحل جسان: أكرمها أحمر...»

٢. ن: فكيسير. ٣. همان، ص ١٣٣.

٤. همان: يأتيها. ٥. همان: من بعض المتعبدین لهذه الأحوال.

و الملك لا يخرج إلا في جماعة^١ من الفراخ؛ يكتفه و يحيط به و يحرسه و عند إرادة خروجه يطنّ قبله بيوم أو يومين، ليستعد الفراخ للخروج. و إذا تولدت في الخلية ملوك، تبع كل ملك منها جماعة فراخ من النحل و لا يتبع غيره؛ فإن تبعها ملك آخر قتلته؛ و إن اتفق خروج الفراخ مع الملك و كانت قليلة، و قفت و انتظرت المدد من داخل.

و النحل حكمه حكم أشخاص المدينة لا يعمل كل واحد منهم جميع الأعمال، بل تكون الأعمال متوزعة بينها؛ فبعضهم ينقل الحاصل^٢ من الزهر، و بعضهم يلين ذلك^٣ و يصلحه شمعاً، و بعضهم يبتني من ذلك الشمع بيوتاً و بعضهم يستقي الماء و يسقي الفراخ و بعضهم يحرسون الباب. و ليس النحل له وقت معلوم يبتدئ به في العمل، بل في كل وقت اتفق و عند كثرة الأزهار.

و إذا اشتدت الفراخ طارت و ابتدأت بالعمل بعد ثلاثة أيام. و الزنابير و الخطاطيف و الضفادع و أصناف من صغار الطير أعداء للنحل؛ و هو لا يهرب من شيء من الحيوان و لا يقاتل إلا الزنابير؛ فإذا كانت خارجة من الخلية تسالمت و سالمت غيرها و تقاتل من قرب من خليتها. و الملك كريم حليم لا يلدغ شيئاً.

و النحل لا يلقي زبله^٤ إلا و هو يطير. و إن مات واحد أرمته خارج الخلية^٥. و يكره الروائح الكريهة و الدهنية و إن كان فيها عطرية. و من آفات النحل تفرقها لكثرة ملوكها. و الفراخ أصنع و أجود عسلاً من الكبار؛ و أقلّ ضرراً في اللسع. و قد قاتل نحل نحلأ غريباً أراد أن يزاحمها في الخلية. و كان مع النحل

١. همان: في عنقود.

٢. ب: الحكاة.

٣. ب: - ذلك.

٤. زبل: سرغين.

٥. ن: الخيلة.

الأهلي شخصاً يساعدها فلم تلسعه.

وقد يتولد أحياناً في الخلية دودٌ فيصير عنكبوتاً ويُفسد العسل و الشمع.
و النحل يأكل الحلاوات؛ و يحب الشعير لا سيما الأبيض؛ و يشرب الماء
الصافي بعد أن يلقي الثقل^١؛ و يستتر عن الريح بالحجر.
و العسل الأبيض هو ما غسله في شمع طري؛ و إن كان الشمع عتيقاً
احمرّ و أجود العسل هو الذهبي و أردأ العسل أعلاه في الخلية^٢.
و النحل يطرب للغناء و التصفيق و ضرب الأوتار و يعجبها ذلك؛ و به يرد
إلى الخلية. و الخلية المعمورة المخصبة^٣ هي التي يكون فيها دويّ النحل كثيراً.
و لا ينبغي أن يترك في الخلية من العسل أكثر من قدر الكفاية و لا أقلّ منه؛
فإنّه يعود ذلك بطلاً.

و إذا كانت الذكورة في الخلية أقلّ، كان أصلح لنشاط النحل العسل.
و النحل إذا تعلق ببعضه ببعض في الخلية فقد أجمع على مفارقة الخلية^٤.
فيجب أن تُرشّ الخلية بشراب طيّب خلّو. و ينبغي أن يكون بقرب الخلية كمثرى
جبلي و باقلي و قثاء رطب و آس و جلنار سيسنبر^٥ و حشاش و لوز.
و إذا كان الشتاء جنوبياً فسد النحل.
و النحل أصناف متعددة، مختلفو الهيئات و الأشكال و الألوان؛ و كذلك
الزنابير.

و أمّا العسل، فقد قيل: إنّها تملأ بطونها ماء فيستحيل عسلاً.
و قيل: إنّها تجمع العسل المبتوث كأنه الطلّ على الأشجار و الحجارة
بفيها، و أينما أصابت الحلاوة صَفَّتْه بفيها؛ فملأت بطنها من ذلك و جاءت^٦ و

١. همان، ص ١٢٥: بعد إلقاء الثقل؛ الثقل: آب دهان.

٢. عبارات بين دو قلاب از الشفاء، همان، ص ١٢٥ نقل شده است.

٣. المحصنة؛ الشفاء؛ المخصبة.

٤. همان، ص ١٢٦: «في الخلية دلّ ذلك على إجماعها مفارقتها».

٥. ن: سيسنبر. ٦. ب: أصاب.

استفرغته في بيوتها؛ فإذا ملأت البيوت عسلاً نقت الشمع تنقية عظيمة حتى جعلته كاللبن الصافي؛ ثم جعلته كالخيوط و نسجت منه ثوباً سخيلاً، كأنه السماء بكواكبه على أنتم استقامة، فتمد على رؤوس بيوتها أغطية الأول فالأول، لئلا يذوب العسل أو ينهرف؛ فسبحان من ألهمها هذه!

الخلد^١: قيل: إنه لا يبصر له، مأواه و متقلبه في الظلمة، طول عمره في كد و تعب؛ يحفر الحفر و الأسراب التي لا ينتفع هو و لا غيره بها.

و ذكر الشيخ^٢ أن عينه في غطاء من جلده^٣ و له حدقة و سواد و بياض. و قد أوتي عوض البصر سمعاً حاداً؛ فإذا كان مشغولاً في باطن الأرض يحفر الحفر فيسمع الصوت و الهمس الخافت^٤ من الإنسان أو من غيره فيكف عن العمل. و غذاؤه موجود عنده دائماً، لأنها أصول النبات و عروقه الذاهبة في بطن الأرض؛ فإذا كان هذا الطائر يحفر الأرض دائماً فهو يصيبها في أثناء حفره فيأكلها.

طير يسمى باليونانية أهرون: قالوا: إنه لا ينام أصلاً، لأنه في النهار مشغول بتحصيل القوت، و في الليل يشغل بالغناء بألحان مطربة؛ و له صوت حلو يعجبه و يستريح إليه.

طير أبيض يسميه أهل بغداد زريقا، يكون في ديار مصر كثيراً. و من عجائب هذا الطير أن في صعيد مصر جبلاً مشرفاً على شط النيل و في رأسه ثقب، فإذا كان يوم من السنة معلوماً، قصد كل طير من هذا النوع هذا الجبل و أدخل كل واحد منهم رأسه في ذلك الثقب؛ ثم طار إلى ماء النيل فيسبح^٥ فيه؛ ثم مضى في حال سبيله، فلا يزال ذلك دأبهم إلى أن لا يبقى منهم إلا واحد أو اثنين أو ثلاثة؛ فإن كانت السنة جيدة مسك الثقب رؤوس ثلاثة أو اثنين؛ و إن كانت رديّة مسك واحداً فقط، و هذا من غرائب العجائب.

١. همان، ص ٢١ و ٦١: الخلد: موش كور زیر زمینی.

٢. همان، ص ٦١ ٣. نسخه ها: حده؛ الشفاء: جلده.

٤. الخافت: آهسته. ٥. ن: فسبح.

طير يسمى باليونانية قوقحس: هذا طير لا يزال وحيداً، لا يخالط شيئاً من الطير و ليس في الحيوان الطائر - على ما قيل - أكبر منه ولا أسرع.

قالوا - و العهدة على الراوي - إنّه يدخل إلى مصر في كل خمس مائة سنة فينصب له حجارة هناك؛ و يمضي فيأتي بالدار صيني بجناحيه؛ فيضعه على ذلك النصب؛ و يضرب بجناحيه حتى يشعل النار و يرمي نفسه فيها فيحترق؛ ثم يتولد من ذلك الرماد دود يترجى حتى يصير فرخاً ينبت له ريش؛ فيتم تكوين قوقحس في اليوم السابع تماماً كاملاً، فيطير و يأتي مكانه الذي جاء منه.

طير يسمى أنفيقوس إذا رأى أبويه قد كبر أنتف ريشهما ثم حطهما تحت جناحه يحضنهما، كما يحضن الفراخ حتى ينبت لهما الأجنحة و الريش؛ ثم يلحس ما كان في عيونهما من الكدورة و الظلام؛ فتقوي أبصارهما و يزول ما كان فيهما من الضعف.

خُفاش: قيل إنّه طويل العمر. إذا طار على ورق الدُّب إن لم يمل عنه مات و هو يبول.

و له خصيتان مثل الحيوان؛ و له أربع قوائم و أسنان؛ و يرضع ولده كاللبن يدور في الليل^١ يطير^٢ قرب الأرض.

و يقال: إنّ طعامه و شرابه الهواء. و يحب ظلمة الليل و يهرب من ورق الخياز و يقعد على شجر الرمان و ينقب الرمانة و يأكل بعض حبّها.

أفيقاخس: إذا أبصر هذا الحيوان الإنسان مات في الحال؛ فيسبل^٣ هذا الحيوان من حاجبه شيء مثل ذنب الطاووس على بصرها و ينظر إلى أسفل، لشعوره بفعل خاصيته مخافة أن لا يقع بصره على الإنسان فيموت؛ و الإنسان إذا نظر إليه و لم ينظر هو إليه فإنّه لا يضرّه.

أخليطوس: و معنى هذا الاسم: «الدالّ على اللؤلؤ». و بهذا الحيوان يستدل الغواصون على مواضع اللؤلؤ؛ لأنّهم يربطون هذا الحيوان بخيط و يرمونه في

٢. م. يدور في طيراته.

١. ب. - الليل.

٣. يسبل: أويخته مى شود.

البحر فيأتي بهم إلى مواضعه.

أنواع السمك^١

السمك له ذوق؛ ولأجل ذلك يميل إلى بعض المذاقات ولا يميل إلى بعض آخر؛ وأمّا آلة السمع والشمّ فليسا بظاهرتين في السمك؛ وهو وإن كان له منخر ولكنه لا يؤدي إلى دماغه بل هو متّادٍ إلى أذنه؛ والأظهر أنّ له سمعاً، ولو لا ذلك لم يكن يهرب من الأصوات ولم تنخفض الصيادون أصواتها في أول الصيد؛ وكذلك لو لم يكن لها شمّ لم يكن يقصد بعض الحيوانات الميتة في السواحل وغيره، ولم يكن يجتمع إلى المصيدة برائحة اللبن وغيره.

وحكى الشيخ^٢ عن نفسه أنّه شاهد السمك وهي تقوص في الحباب التي يربى فيها اللبنيات^٣ فيصايد بسهولة.

وحكى أنّه شاهد توجه السمك نحو الغناء وضرب العود والصنج؛ فإذا قربت من المجلس قرّت قرار المستمع لصوت الغناء، لاتزول عن ذلك المقام؛ ثم إذا انقطع السماع ذهبت وإذا أعيد عادت.

وحكى المعلم الأول^٤ أنّ الدلفين لا آلة سمع له.

وأقول: إنّه لو كان لا آلة له، لم يكن له حس السمع، فما كان يهرب من أصوات الرعد إلى قعر البحر خائفاً وجلّاً كأنّه سكران فيصايد حينئذ صيد السكران، فالسمك^٥ له جميع الحواس الظاهرة والباطنة.

وإذا أراد الملاحون صيد السمك سكنوا المجازيف وخفضوا الأصوات حتى لا يهرب؛ وأزخّوا شراع السفينة لئلا يسمع حفيفه؛ فإذا أحاطوا به صيحوه وصوّتوا ليجتمع في الوسط؛ وإذا رأوا قطيعاً من السمك قد أقبل ليرعى استقبلوه باللطف والهويّنا لئلا ينفر فله سمع.

٢. همان، ص ٦١

٤. همان، ص ٦١

١. همان، ص ٦١

٣. ن: اللبنيان.

٥. ب: كالسمك.

وقد زعم أهل التجربة أنه حادّ السمع^١.
و أيضاً، الذي يدل على وجود الشم في السمك أن بعضه يصاد برائحة
حامضة، وبعضه برائحة منتنة، وبعضه برائحة مالحة، وبعضه برائحة
الحرافة الدخانية.

ثم قال الشيخ^٢ إن بعض السمك والدلافين يتأدى الدوي إلى دماغها من
غير آلة سمع تخصها؛ و سمعت بصينوب أن السمك المعروف ببلاميد - وهو
أطيب أنواعه وألذه - أنه يسافر في الخريف من خليج القسطنطينية ونواحيها؛
فيأتي إلى صينوب ويتعدي منها إلى نواحي درابزون وهناك جبل إلى جنب
البحر؛ فيأتي هذا السمك قطعاناً^٣ هذا الجبل؛ ويترك كل واحد منهم فمه على
الحبل^٤، كالمقبّل له الزائر المتبرك؛ ثم يرجع فيصاد في الطريق ويحمل إلى أكثر
مدن الروم.

وفي بعض خلجانات النيل بصعيد مصر في يوم من أيام السنة يتوجه
من أعلى هذا الخليج سمك لا يحصى إلا الله كثرة؛ وكذلك من أسفله؛ ويلتقيان
في بعض نواحيه ويقتتلون قتالاً شديداً و يجتمع عليه أهل تلك النواحي و
تصيده بأيديهم وبغير ذلك؛ لا يفرّ ولا يهرب؛ بل هو مشغول بالقتال إلى آخر
النهار؛ فإذا غابت الشمس، لاتجد من ذلك السمك واحدة.

وفي السمك ما دأبه السفر^٥ من بحر إلى بحر ومن نهر إلى آخر فبعض
السمك مسافر من بحر الهند إلى بحر فارس إلى نواحي البصرة وسواحلها
فيصيده الصيادون هناك؛ وبعضه مسافر من بحر الصين إلى بحر الهند.

وللسمك أنواع لاتحصى كثرة وكبيراً، فإن في بحر الزنج السمك
المعروف بالأوال، طول السمكة من الأربع مائة ذراع إلى خمس مائة بالذراع
العمرى فيبدو في هذا البحر طرفاً جناحه كالشرع العظيم؛ ويظهر أحياناً رأسه

٢. همانجا.

١. همان، ص ٦٢

٣. ن: الجبل.

٣. م: قطعاً ما.

٤. ن: صول.

٥. همان، ص ١٠٢ و ١٠٥.

و ينفخ الماء بفيه في الهواء فيذهب في الجو أكثر من ممر السهم؛ و الراكب يخاف منه فيضربون بالدياب و الطبول لينفر عنهم؛ و يجرب بأجنحته و ذنبه السمك إلى فيه؛ و هو مفتوح الفم فيهوي السمك إلى بطنه.

فإذا كثر بغيتها، سلط الله عليها سمكة نحو الذراع تسمى باللشنة؛ فتلتصق بأصل ذنبها و لاتبرح فلا يكون فيها منها فكك و لا خلاص أصلاً؛ فحينئذ تطلب قعور البحار؛ و تضرب بنفسها الصخور و الجبال حتى تموت، فتطفوا كالجبل العظيم فتقع إلى الساحل فيأخذها أهل تلك النواحي فيأكلوه؛ و ربما جدوا بطنه العنبر الذي بلعه؛ فيجمعون منه مبلغاً كثيراً.

و تلتصق هذه السمكة المسماة باللشنة أحياناً بالمركب فلا يمكن أن يدنو الأوال من المركب، لخوفها من السمكة الصغيرة لأنها آفة عليها.

و أما الزامور، فهو سمك صغير طويل كالحية؛ و هو يحب الناس و يستأنس بأصواتهم، يحب سماع كلامهم و لأجل ذلك يتبع المراكب و السفن متلذذاً بأصوات ركبائها؛ فإذا قصد بعض الحيتان العظيمة المركب لأجل الاحتكاك به و كسره، و ثب هذا الزامور المستصحب لذلك المركب؛ و دخل في أذن الحوت و تزمير فيه حتى يهرب الحوت إلى الساحل؛ و يضرب رأسه ما أصاب في الساحل من الجبال و الصخور حتى يموت؛ فحينئذ يخرج ذلك الزامور^١ من أذنه؛ فيأتي سفينة أصحابه. و هذه خاصية عجيبة و منة عظيمة له في أرقاب أهل المركب؛ فتري أهل المركب لذلك يحبون هذا الزامور و يكرمونه و يطعمونه و يتعاهدونه^٢؛ و إذا ألقوا شبكة لصيد السمك فوق الزامور فيها، أطلقوه و من معه من السمك كرامة له.

و قد شاهدت هذا الزامور في أنطاكية في عين حلوة على جنب البحر و في أذنه حلقة؛ فقعدنا على تلك العين فما لبثنا حتى خرج إلينا دائراً حولنا في ذلك

١. ن: فلأجل. ٢. ن: ب: فدخل.

٣. ب: - و يضرب رأسه ما أصاب ... ذلك الزامور.

٤. ن: ب: يكرمونه و يطعموه و يتعاهدوه.

الماء؛ كان له [أنس عظيم]¹ بالإنسان.

و أما الدلفين²، فهو كالزمامور يُحبّ الناس و يستأنس بهم؛ لكن أنسه و محبته للصبيان أكثر.

و حكى المعلم الأول³ أنّ دلفيناً جريحاً⁴ صاده بعض الناس فأقبلت الدلافين إلى الساحل كالمتشفعة إلى الذي صاد ذلك الدلفين؛ فلما أطلقه الصياد انصرفت عنه.

و الدلافين الكبار لها اهتمام بالصغار و تتبعها لتحرسها من الأعداء؛ و قد رأى دلفيناً حمل دلفيناً ميتاً معه و هو يغوص و يطفو، كأنّه يحفظه من أن لا يأكله السمك و سباعها.

و حكى الشيخ في الشفاء⁵ أنّ ما يحكى من سرعة وثبة الدلفين فيكاد أن لا يُصدّق به؛ قال: لأنّه ربما وثب من سطح الماء فجاوز طرف الصيادين⁶ و وقع في الجانب الآخر من المركب. قالوا: و السبب في شدة وثبته طول غوصه لتبلع⁸ بيض السمك فيضجر و يملّ و يشتهي التنفس فيثب دفعة إلى فوق؛ فقد يقع أحياناً إلى البرّ.

و قد بلغت محبة هذا الدلفين للإنسان أنّه قد يتبع المركب أو يكون قريباً منه، فإذا انكسر أقبل يحمل الناس الأحياء إلى البرّ تارة، و الأموات أخرى؛ و إن كان هناك صبي خلصه برغبة تامة.

و رأسه كأنّه رأس بقرة و ينام و أنبوبة بارز يتنفس به.

و أنواع السمك ينام ليلاً أكثر مما ينام نهاراً¹. و حيوان البحر قد ينام بعضه على الأرض و بعضه على الرمل و بعضه على الصخر و بعضه في القعر

١. نسخه ها: أنسا عظيماً.

٢. همان، ص ١٣٩.

٣. همان.

٤. ن: جريحاً.

٥. همان.

٦. ن: الصاوي.

٧. ن: ب: ذول.

٨. نسخه ها: لتبته: الشفاء: ليبتلع.

٩. همان، صص ٦٢ - ٦٥.

و بعضه في مجاري الصخور الشطية؛ و نوع من السمك يسمى سلاسي^١ يستغرق يوماً حتى إنه يصاد باليد.

و أمّا بارقا، و هي السمكة الرعّادة^٢ و من خاصيتها إنه تخدر يد مَنْ مَسَّها و إن وقعت في الشبكة أو في شَصٍّ^٣ خدرت يد صاحب الشبكة و الشخص.

و يقال: إنها تخدر ما قرب منها من سمك و حيوان؛ فيسكن فتأخذه و تأكله و من ذلك معاشها.

و قد ذكرها جالينوس أنها إذا وضعت على رأس الذي فيه وجع و شقيقة^٤ سكتتها.

و في بحر الهند سمكة إذا قُطِعَ بعضها و طُرِحَتْ في الماء، نبت اللحم في الحال؛ و هي مشهورة يؤخذ لحمها للأدوية. و كذلك هذه السمكة في بحر المغرب حتى أنني رأيت في بعض الكتب أنها تأتي إلى الساحل فتميل بجنبها إلى مَنْ هناك؛ فيقطعون من لحمها شيئاً مد^٥ و بالجنب الآخر فما يقطعون منه شيئاً إلا و قد نبت الجانب المقطوع.

و في البحر سمكة تسمى باليونانية أحنوس و تفسيره «حابس السفن»، لأنّه يحبس المركب فلا يقدر على الحركة كأنّه ربط بأوتاد الحديد؛ فإذا خلاه جرى بإذن الله تعالى كأنّه نشط من عقال.

و سمكة أخرى تسمى قاطوس، إذا دنت من المركب؛ فرُمي عليها خرقة الحيز هربت في الحال.

و في البحر سمكة تسمى أسقس، له خصلتان عجيبتان:
الأولى إنه إذا جاع و لم يجد ما يتقوّت به فقر فاه^٦، فخرجت منه روائح

١. همان. ٢. م. - و أمّا بارقا؛ و هي السمكة الرعّادة.

٣. الشبكة و شخص: تور و قلاب ماهيگیری.

٤. شقيقة: درد نصف سر.

٥. نسخه ت: شاهد مد؛ ن (نسخه بدل): «مدته» يا «تبدّته».

٦. ن: فغرفاه.

زكية طيبة، و يعرق عرقاً فيه عطرية، فتشم أصناف الحيتان تلك الروائح و تستلذها و تقصده^١ من كل ناحية؛ و تدخل في فيه استنشاقاً لتلك الروائح فيبتلعها.

قالوا: و السمك الكبار تعرف مكرهه و هيلته فلا تنخدع؛ وإنما ينخدع السمك الصغار.

الصفة الثانية له أنه يعظم جسده و تكبر جثته حتى يصير كجزيرة من جزائر البحر؛ فتحسبه مراكب البحر أنه جزيرة فيقصده و ترسي إليه و تضرب فيه أوتاد الحديد للمراكب و غيرها فلا يتحرك؛ فإذا أوقدوا نيران الطبخ^٢ أحس بالحرارة فانغمس في الماء؛ فأهلك من كان على ظهره من المراكب و الخلق. و أما التمساح، هو كصورة الضبّ و هو عظيم يبتلع الإنسان و كثيراً من الحيوانات؛ و يكون في نيل مصر و في كثير من سواحل الهند.

و هذا الحيوان لا دبر له، و الذي يأكله يتكون في جوفه دوداً على قول أو يتقباه على آخر؛ و بالجملة، يكثر الدود في فمه؛ فيخرج إلى البرّ فينام مستقيماً على قفاه و يفتح فمه؛ فيدخل فيه طيور الماء أنواعها و أصنافها قد تعودت ذلك فيلقطون ما في فيه و ما يظهر من جوفه من الدود؛ ففي بعض الأوقات إذا علم أن فمه قد نطف، ضمّ فمه على ما فيه من الطيور فيبلعها؛ و يكون طير صغير له منقار حاد و مخالب، فيدخل بطنه و ينقبه و يخرج؛ و يموت التمساح. و في بعض الأوقات يثب إلى فمه دويبة تكون قد كمنت له في الرمل ترصد خروجه فتدخل إلى جوفه فيخبط الأرض و يغوص إلى قعر النيل و يضطرب اضطراباً شديداً حتى تنقب^٣ الدويبة بطنه فيموت؛ و قد يموت التمساح قبل الخروج. و تكون هذه الدويبة بقدر الذراع مثل ابن عرس لها أرجل شتى و مخالب لها أيضاً.

الصدف، الذي يكون فيه الدرّ، يلذّ للسرطان أكل لحم الصدف و يتعذر

٢. ن، ب: + و الخبز.

١. م: فتقصدها.

٣. م: تنتقب.

عليه الوصول، لحزفه المطبق عليه كالباب؛ فلاتعمل آلات السرطان فيه شيئاً، فيتحيل عليه السرطان و يكمن له و يرصده؛ حتى إذا رآه قد فتح خزفته لينظر؛ فيجذبه السرطان بحجر صغير قد أعدّه له؛ فيقع بين خزفتيه فيفرغ ذلك الحيوان الصدفي و بهم بطبق الخزفتين كما كانت؛ فلا يمكنه ذلك فيأتيه السرطان بهذه الحيلة و يدخل قرنيه إلى ذلك اللحم فيستخرجه كما يستخرج الطباخ اللحم من القدر فيأكله. فانظر إلى هذه الإدراكات العجيبة التي لا يهتدي إلى أكثرها الإنسان.

السرطان: قيل إنه ينسلخ عن جلده سبع مرات في السنة؛ فإذا أراد أن يسليخ جلده اتخذ لجحره بابين: أحدهما إلى الماء، والآخر إلى البر؛ فإذا سليخ سد باب الماء حتى لا يدخل السمك و^١ حيوان الماء فيأكلوه؛ و يكون باب البر مفتوحاً ليدخل عليه الهواء و الريح، فيصيب جلده و يدبغه؛ فعند اشتداد جلده و قوته يفتح باب الماء المسدود و يذهب^٢ في الماء يكتسب القوت.

و أما الضفادع: فبعض^٣ الضفادع يصبر على حرّ الشمس و يموت إذا أصابه المطر. و ضفادع الماء تتأذى بخرّ الشمس؛ فترمي أنفسها في الماء. و أصوات الضفادع لا تكون من أفواهها بل هي من أذانها؛ فإن على أذانها [جلوداً رفاقاً]^٤ فيفتح عند الصباح و يجئ منه ذلك الصوت.

قوقس: إذا كان أولاد هذا الحيوان معه و خافوا من أمر دهمهم و لم يجدوا ملجأ، انفتحت رحم أمهم، فدخلوا فيه و استقرّوا إلى أن يسكن عنهم الخوف و الرعب؛ ثم يخرجون بعد ذلك.

و ذكر المعلم الأول أن إناث الذكر تعيش أكثر من الذكور؛ لأنّ الأنثى تصاد و قد خسأت الأسنان و ظهر آثار الكبر بخلاف الذكر.

و ذكر الشيخ في الشفاء^٥ فأما الدلافين و السباع البحرية، فسفاد ذوات

١. ن: و.

٢. نسخه ها: ذهب.

٣. ن: بعض.

٤. نسخه ها: جلود رفاق.

٥. همان، ص ٦٩

الأربع في طول المدة؛ وخفي علينا سفاد السمك فلم يظهر ظهوراً بيّناً. وزعم جمهور الناس أنَّ الإناث تأخذ زرع الذكورة بأفواهها ثم تبلعه تغلت منه من البزر. وقيل إنَّ بزر الذكر كاللبن يُقَذَّف به في فم الأنثى فتبلعه؛ فهو لقاح لها.

فإذا كان زمان بيضها جاءت إلى شاطئ ذلك الماء أو ساحل البحر أو شفيره أو موضع يمكنها أن تحفر فيه، فاحتفرت حفرة^١ وانتصبت مستوية ونقضت ما في بطنها في ذلك الحفر؛ ثم غطّته بالطين؛ ثم تعود إلى لجة الماء وعمقه و يتربّى ذلك البيض إلى أن يصير سمكاً يقوى على الهرب من الأضداد والسباع؛ فيخرج بنفسه أو تخرجه الأنثى وينساب^٢ في الماء. ويمضى في حال سبيله طالباً رزقه. هذا إذا لم يظفر الذكر بالأنثى وقت البيض؛ فإن ظفر به أفناه أكلاً؛ ولهذا السبب تخفى الأنثى بيضها عن الذكر وتستتره في الحفر إلى أن يقوى ويشتد فيدفع عن نفسه بالهرب والهزيمة.

وفي البحار^٣ عجائب من أنواع الحيوانات لا يحصيها إلا الله تعالى، وهي أضعاف ما في البر أضعافاً مضاعفة؛ فهي كما قيل: «حدّث عن البحر ولا حرج». ورأيت في بعض الكتب أنَّ حيواناً من حيوانات البحر يسمى سيراناس ربما زمر مع جماعة بأصوات موسيقية موزونة مطربة بألحان مُلِذَّة؛ إذا سمعها الناس يكادون من لذتها وحلاوتها وحسن أدائها يخرجون من أنفسهم ويتحIRON في ذواتهم؛ ويصيرون من حلاوة ما يسمعون كالسُكاري المدهوشين. وأرباب صناعة الموسيقى وأصحاب الغناء والألحان يتعجبون عند سماعهم من ألحان هذه الحيوانات وجودة صنعتها ويتعلمون منها ويتشبهون بها؛ وهيئات أن يقدروا على ذلك أو يبلغوا إلى قريب من مرتبتهم. ويقال: إنَّ هذه الحيوانات من الرأس إلى السرة فشيبه بالإنسان ومن السرة إلى القدم فكالفرس.

٢. ينساب: رها مى شود.

١. ن: حفيرة.

٣. ن: البحر.

فهذه أمور و جدناها مسطورةً في الكتب، قد نقلتها الحكماء و الأفاضل؛ فنقلناها نحن إلى كتابنا هذا؛ و الله أعلم بصحتها و فسادها، فالعهدة عليهم لا علينا؛ فلا يعترض أحد على كلامنا و لا يأخذ علينا، فإنه ليس لنا في كتاب الحيوان إلا حُسن الجمع و الترتيب؛ و الباقي فمُنقول عن المعلم الأول و أتباعه إلى زمن الشيخ الرئيس؛ و نقلنا أيضاً من أهل الخبرة ممن تعانى الفحص عن أخلاق أنواع الحيوانات و خواصها؛ و بحث عن هيئاتها و أفعالها و ما آتاها الباري جل جلاله من العجائب و وهبها من الغرائب؛ و الله أعلم بالصواب^١. و يتلوه الرسالة الخامسة^٢ في العلوم الإلهية و الأسرار الربانية.

* * *

١. ن: - الصواب ! م: + تمّ الكتاب في العشر الأول من شعبان - من الله علينا بالمغفرة و الرضوان - و الصلاة و السلام على أفضل الإنس و الجن محمد المصطفى من بني عدنان، و على آله و عترته ذوي الكرام و الإحسان، سنة تسع و خمسين و ثمانمائة؛ فالحمد لله على إنعامه عليّ و الشكر على إكرامه. ٢. ن: السادسة.



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

فهرست وینتهها

- ۱- فهرست آیات قرآنی
- ۲- فهرست اسامی اشخاص
- ۳- فهرست اسامی کتابها
- ۴- فهرست اسامی گروهها
- ۵- فهرست اسامی جایها
- ۶- فهرست اصطلاحات و تعبیرات
- ۷- فهرست مأخذ و منابع



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

١- فهرست آیات قرآنی

٣٥ (فاطر) / ٤٣ :	وَلَن تَجِدَ لِسَنَةَ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسَنَةَ اللَّهِ تَحْوِيلًا..... ٥
٩١ (الشمس) / ٩ :	قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَقْنَاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْنَاهَا..... ٤٢٦
٥٩ (الحشر) / ١٩ :	تَسُوا اللَّهَ فَأُنْسَاهُمْ..... ٤٢٦
٨ (الأنفال) / ٢٤ :	إِنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ..... ٤٢٧
٥٨ (المجادله) / ٢٢ :	كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ..... ٤٣٩
٢٣ (المؤمنون) / ١٤ :	فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ..... ٤٥٢

٢- فهرست اسامي اشخاص

الف	
آدم ٣٢٢	١٠٩، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢١
ابن سهلان ١٠٧، ١٢٧	١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٢، ١٣٧، ١٣٨
ابن سينا ٥٠، ١٦٣، ٢١٠، ٢١١، ٢١٣، ٢١٨	١٣٩، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٤، ١٥٠، ١٥٣
٢٢٦، ٢٤٨، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٧٧، ٢٧٨	١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦١
٢٨١، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٨، ٢٩٨	١٦٣، ١٦٤، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٧، ١٨١
٣٠٢، ٣١٨، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٣٠، ٣٣٨	١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢
٣٥٢، ٣٥٣، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٢١، ٤٤٣	١٩٩، ٢٢٣، ٢٣١، ٢٤٨، ٢٥٦، ٢٥٨
٤٥٢، ٤٨٥، ٤٩٢، ٥٢٢، ٥٢٤، ٥٣٦	٢٧٥، ٢٧٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣٢٧، ٣٢٨
٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤٤، ٥٤٧، ٥٤٩، ٥٥٠	٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٣، ٣٤٩، ٣٥٣
٥٥٢، ٥٥٥، ٥٥٧	٣٥٨، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٧١
ابن عرس ٥٢٠، ٥٥٤	٣٧٥، ٣٩٣، ٣٩٦، ٣٩٨، ٤٠١، ٤٠٢
ابوالبركات ١٢، ٣١٠، ٣١٧، ٣٢٢، ٤٤٩	٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٣
٤٩٤، ٤٩٦	٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٣٠، ٤٣٦، ٤٣٧
الإسكندر ٢٣٣	٤٤٧، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٥٥، ٤٥٦
القاموس ٢٤١	٤٥٧، ٤٥٨، ٤٦٤، ٤٧٠، ٤٧٢، ٤٧٤
ابن كمونه ١٣، ١٥، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٤	٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١
٢٧، ٢٨، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٣٧، ٣٩	أبا نصر الغارابي ١٦٣
٤٠، ٤١، ٥٦، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣	أبو البركات البغدادي ١٥٠، ١٩٥، ٢٩٤
٧٥، ٧٧، ٨٠، ٨٢، ٨٩، ٩٧، ١٠٣، ١٠٧	٣١٠، ٣٦٥، ٣٩٠
	أبو البركات الطبيب ٢١٨

سید موسوی، سید حسین ۱۵	أبو البركات المتطیب ۴۴۶
	أبوعلی ← ابن سینا
شمس الملك ۵۰۲	أبی نصر ۳۲۲
شهرزوری ۶، ۲۱، ۵۳، ۵۶، ۶۸، ۱۳۲، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۷۱، ۱۸۱، ۲۱۲، ۲۱۸، ۲۵۵، ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۰۰، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۲۶، ۳۲۹، ۳۸۳، ۴۳۴، ۴۹۳	أرسطاطالیس ۱۲، ۱۵۰، ۳۸۴
شهرستانی ۴۷۶، ۲۵	أرسطو ۴، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۵۳، ۵۶، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۸۴، ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۱۵، ۲۳۹، ۲۷۹، ۳۳۵، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۷، ۳۸۴، ۴۰۰، ۴۲۵، ۴۶۸، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۹۰، ۴۹۳، ۵۰۴، ۵۲۷، ۵۲۷، ۵۳۹، ۵۴۹، ۵۵۷، ۵۵۵، ۵۵۲
شیخ ۳۲۲	أقلان ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۹۵، ۳۶۰، ۳۶۷، ۴۳۲، ۴۸۷
الشیخ الإلهی ← سهروردی	أقساطایس ۵۰۰
الشیخ رئیس ← ابن سینا	أقلیدس ۹۲، ۳۶۸، ۹۳
ص	أنبا نقلس ۱۵۳، ۳۶۷، ۴۶۸
صاحب إخوان الصفاء ۲۰۰	أنکساغورس ۲۰۸، ۲۲۲، ۲۳۲، ۳۳۷
صاحب المعبر ۱۱	ب - خ
ف	بطلمیوس ۳۶۸
فخرالدین ۹، ۹۴، ۱۰۵، ۱۱۴، ۱۹۵، ۲۱۳، ۲۵۱، ۲۵۵، ۳۰۳، ۳۴۸، ۳۶۵، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۲۰، ۴۵۰	جاحظ ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۵، ۵۲۷، ۵۳۰
فخر رازی ۷۶، ۹۰، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۵۲، ۳۲۹	جالینوس الطیب ۳۳۵، ۴۱۰، ۵۵۳
فیثاغورس ۱۵۳، ۳۶۰، ۳۶۷، ۳۶۸، ۴۶۸	د - س
م	دیمقراطیس ۳۳۷
محمود بن سبکتکین ۲۸۸	سلیمان بن داود ۵۲۲
المعلم الأول ← أرسطو	سهروردی ۱۹، ۲۳، ۳۰، ۳۴، ۳۸، ۵۰، ۵۱، ۶۰، ۶۷، ۸۳، ۹۷، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۹۰، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۳۷، ۲۴۳، ۳۲۹، ۴۲۲، ۴۵۲، ۴۵۷، ۴۶۷، ۴۶۹
النظام ۲۲، ۲۵	
نصیرالدین طوسی، خواجه نصیرالدین	

هـ	٢٦، ٧٤، ٢٣٣، ٤٠٧، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٣٦،
هرمس ١٥٣، ٣٢٢، ٣٦٠، ٣٦٦	٤٤٣، ٤٨١، ٤٨٩
	نوح ٣٢٢
	نيقوماخس ٣٦٨

٣- فهرست اسامي كتبها

١٣٢، ١٥٣، ٢١٣، ٢١٤، ٢٢٥، ٢٢٢،

٢٣٥، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٢، ٤٤٨،

الحيوان ١٥، ٤٩٣، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٤، ٥٠٥،

٥٢٥، ٥٢٧، ٥٣٠، ٥٣١

و

رسائل إخوان الصفاء ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٧٧،

٣١٤، ٣١٥، ٣٢٠، ٣٢٦

رسائل الشجرة الإلهية ١٨، ٢١

ش

الشفاء ٦، ٧، ١٠، ١٤، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢٣،

٢٥، ٣١، ٣٨، ٥٠، ٨٩، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩،

١٥٥، ١٥٨، ١٥٩، ١٦١، ١٦٤، ١٦٥،

١٨٤، ١٨٥، ١٩٠، ١٩٢، ١٩٤، ٢١٨،

٢٢٣، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٥، ٢٤٨،

٢٥٠، ٢٥٥، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥،

٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧٥، ٢٧٧،

٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤،

٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠،

الف

الإشارات ١٣، ٢٦، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٨٨،

٨٩، ٩٠، ٩٤، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧،

١٠٩، ١١٤، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٢، ٢٣١،

٢٣٣، ٢٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٤٠١، ٤٠٧،

٤٢٠، ٤٢١، ٤٣٦، ٤٤٣، ٤٥٠، ٤٥٢،

٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٩

الألواح العمادية ٩٧، ١٣٧، ١٥٧، ٢٢٥،

٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٥

ت

التعليم الأول ٥٣٣

التلويحات ١٥، ١٩، ٣٠، ٣٤، ٨٠، ٩٧، ١٢٨،

١٣٢، ١٥٩، ١٦١، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٧،

١٨٥، ١٩٠، ٢٣٣، ٢٣١، ٢٤٨، ٢٥٦،

٢٧٥، ٢٧٨، ٣٠٩، ٣٢٩، ٤٠٢، ٤٠٨،

٤٢٧، ٤٣٦، ٤٤٧، ٤٥٢، ٤٥٥، ٤٥٦،

٤٥٧، ٤٧٠، ٤٨٩، ٤٩٠

ح

حكمة الإشراق ٢٣، ٦٠، ٦٥، ٦٧، ٨٣، ٨٥

٥٤، ٥٦، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤	٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧
٦٦، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٧، ٨٩، ٩٠	٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٥، ٣٠٨
٩١، ٩٢، ١٠٠، ١٠١، ١٠٣، ١٠٧، ١٣٧	٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٨
١٣٩، ١٤١، ١٤٤، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨	٣١٩، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٣٧، ٣٣٩
١٥٠، ١٥٥، ١٥٧، ١٦٩، ١٧١، ١٧٤	٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٩
١٧٧، ١٨٤، ١٨٥، ١٩٠، ١٩٤، ١٩٩	٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧
٢٣١، ٢٣٥، ٢٤٠، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥	٣٥٨، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٩، ٣٧١، ٣٧٤
٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٨، ٢٦٢، ٣٠٨، ٣٢٥	٣٧٥، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٤٠٦، ٤١٠
٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٤٩، ٣٥٠	٤١١، ٤٢١، ٤٣٥، ٤٥٣، ٤٧٠، ٤٨٢
٣٥٥، ٣٥٨، ٣٦١، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧١	٤٨٥، ٤٩٤، ٤٩٦، ٤٩٨، ٥٠٢، ٥٠٤
٣٧٤، ٣٧٨، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٨، ٣٨٩	٥٠٥، ٥١٥، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢٢، ٥٢٣
٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٦، ٣٩٧، ٤٠١، ٤٠٢	٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٣٠، ٥٣٢، ٥٣٣
٤٠٥، ٤١٠، ٤١٤، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩	٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨
٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٦	٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤
٤٣٧، ٤٣٩، ٤٤٣، ٤٤٥، ٤٥٣، ٤٥٩	٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥٢، ٥٥٥
٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٩	
٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٥، ٤٧٨	

ص-ق

صباح ٢٦٥

عيون الحكمة ٢١٩

فرهنگ معین ٢٥٣، ٣٠٩، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤

قاموس ٢٢٨

القانون ٢١٠، ٢٥٤، ٢٥٥، ٣٠٣

م-ن

مجموعة مصنفات ٩٧، ١٢٧، ٢٢٥، ٢٣١

٢٣٢، ٢٣٥

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ٩٤

المشارع ١٣، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٧، ٢٩، ٣٠

٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٨، ٤٠، ٤١، ٤٢

٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٣

المباحث المشرقية ١٦، ١٧، ٢٥، ٨٩، ٩٤

١٠٣، ١٥٥، ١٥٦، ١٦٨، ١٧١، ١٧٤

١٧٦، ١٨٣، ١٨٥، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣

٢٥٥، ٢٥٦، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٧٥، ٢٧٨

٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٩٢، ٢٩٥، ٢٩٧

٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠٣، ٣٠٦، ٣٠٩، ٣٢٩

٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٦١، ٣٦٥

٣٦٩، ٣٦٤، ٤١٥، ٤٥٣، ٤٨٢، ٤٨٤

٤٨٥، ٤٨٩

المعتبر ١١، ١٢، ١٤، ١٣٩، ١٤٧، ١٥٠

١٧١، ١٩٥، ١٩٨، ٢٧٦، ٢٩٧، ٣٠٧

٣٠٨، ٣١٠، ٣١١، ٣١٧، ٣١٨، ٣٢٠

٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٧، ٣٦٥، ٣٨٩، ٣٩١

المنجد ٣٦٥,٣٠٩,٣٧٧

٥٤٦,٤٩٦,٤٩٤

النجاة ٥٠٨,٢٥٥

الملل والنحل ٤٧٦

٤- فهرست اسامى گروهها

الف	
أرباب الأحكام النجومية ٢٧٢	أصحاب زرادشت ٤٧٧
أربابُ البحث و النظر ٣٦٧	الأطباء ٢٠٨، ٢٥٦، ٤٠٣، ٤٠٨، ٤٦٤
أرباب البصيرة ٤٩٣	الأفاضل ٤٩٣
أرباب الرصد ٣٠١	أفاضل القدماء ٤٦٨
أرباب العلوم الروحانية الشريفة ٣٦١	الأفاضل الواصلين إلى الأمور الشريفة
أرباب العلوم الرياضية ٣٧٤	الروحانية ٣٦٨
أصحاب إخوان الصفاء ٣٢٦	الأقدمين ٢٥، ٢١٥، ٢٣١
أصحاب الانطباع ٢٨٨	الأنبياء ٣٢٢، ٥٢٢
أصحاب التأدية ٣٦٠	انطباع العظيم في الصغير ٨٨
أصحاب الجزء ٢٦، ٢٩، ٣٢، ٤٨، ٥٢، ١٦٩	انفصال ٤١
أصحاب الحدس ٤٣٦	الأوائل ٢٣، ٢٠٧
أصحاب الجيل ٣١٨	الأولياء ٤٨١
أصحاب الخلا ١٤١	أهل التجربة ٥٥٠
أصحاب الشعاع ٢٧٩، ٣٧٨، ٣٨٢، ٣٨٦	أهل الحق ٤٢٩
أصحاب الشعاع و الانعكاس ٣٨٣	أهل العلوم الروحانية ١٥٣
أصحاب الفكرة ٤٣٦	
أصحاب النظام ٣٣	ب - ث
أصحاب تناهي الأجزاء ٣٣	البابليين ٣٦٨
	بعض أفاضل المتأخرين ٣٨٥
	بعض الأوائل ٤٤، ١٣٩، ٢٠٣، ٣٢٨، ٣٣٨

س - ع

السَّحَرَة ۱۵۳
السلّاک ۳۶۸
صاحب الإخوان ۳۱۴
صاحب العلم الإلهي ۲۹۱
صاحب العلم الطبيعي ۲۹۱
الصيّاد ۵۳۵، ۵۳۴
الطبيعيون ۳۱۷
العرب ۲۸۸، ۲۹۳، ۵۳۴
العلماء ۵۰، ۳۲۳، ۴۹۹
علماء الصنعة ۳۲۰

ف - ك

الفهلريين ۳۶۸
الفيثاغوريون ۳۱۷
القاتلين باليهولي البسيطة ۶۵
القدماء ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۳۶، ۱۴۰، ۱۵۳،
۱۹۳، ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۴۳، ۲۴۷، ۳۰۱،
۳۶۶، ۴۶۵، ۴۷۸، ۴۹۳
قدماء المشائين ۳۰۱
القدماء من الحكماء ۴۷۹
القدماء من المتألهين ۲۹۱
القوم ۱۲، ۲۷، ۵۱، ۵۵، ۳۶۳، ۴۰۸، ۴۷۷،
۵۰۹
الكَهَنَة ۱۵۳

م - ن

المانوية ۴۷۷
المتأخرين ۶۳، ۹۴، ۳۲۶، ۴۲۲، ۴۵۲
متألّهة الحكماء ۱۵۳

بعض حكماء الفرس ۴۷۶

بعض الحكماء ۱۹۶، ۲۵۲، ۴۲۵، ۴۶۷
بعض العلماء ۳۴۹، ۳۵۰
بعض القدماء ۲۷، ۳۱۵، ۴۷۱
بعض المتأخرين ۷۴، ۳۷۱، ۳۸۸، ۳۹۵،
۳۹۷، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۲۰، ۴۴۷
بعض الناس ۳۳۳، ۴۳۱، ۴۳۴
بقسميه ۲۹، ۵۷، ۷۰، ۷۱، ۹۲، ۱۰۳، ۱۲۵،
۱۴۵، ۱۴۶، ۱۶۰، ۴۵۸، ۴۶۰، ۴۷۲
البطلون ۵۰۴
أتباع زرادشت ۴۷۷
الثنوية ۴۷۷

ج - ح

الجسمانيون ۴۶۷
جماعة المحصلين من المشائين ۱۳۲
جماعة من المتألهين ۲۰۰
الحكماء ۵، ۱۳، ۲۳، ۲۵، ۳۶، ۴۰، ۴۶، ۴۷،
۵۶، ۹۵، ۱۱۵، ۱۴۱، ۱۶۳، ۱۸۴، ۲۱۰،
۲۹۱، ۲۹۵، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۲۲، ۳۲۷،
۳۵۸، ۳۶۰، ۳۶۴، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹،
۴۰۸، ۴۲۱، ۴۲۴، ۴۳۵، ۴۳۹، ۴۴۱،
۴۴۳، ۴۷۲، ۴۷۵، ۴۸۰، ۵۵۶

الحكماء الأقدمين ۲۱۵، ۲۵

الحكماء الإلهيين ۴۹۱

الحكماء الأوائل ۳۷۴، ۵۶

الحكماء القدماء ۳۲۶

الحكماء المتألهين ۳۷۴، ۴۲۲

الحكيم ۳، ۴۴، ۳۱۹

المشافون ٨، ١٨، ٥٦، ٦٥، ٦٧، ١٦٥، ١٧٠،	متألّوها الحكماء ٢٨١، ٤٢٤
١٧٤، ١٧٦، ٢٠٠، ٢١٨، ٢٢٧، ٢٣٩،	متألّهي الحكماء ٤٧٦
٢٤١، ٢٤٤، ٢٤٧، ٣٩٤، ٤٣٥	المتألّهيّن ٥، ٩٥، ٣٦٥، ٤٠٨، ٤٢٤، ٤٢٩،
المنكرون للخلاّ ٨	٤٤٣، ٤٣٣
المؤيّدون بالقدس ٤٦٧	المتألّهيّن من القدماء والمتأخريّن ٤٣٤
الناس ٥٦، ١٣٧، ١٦٠، ١٦٨، ١٩٥، ٢١٨،	المتكلّمين ٢٥، ٥٦، ٤٤٠، ٤٩٨،
٢٥٢، ٢٥٨، ٢٧٨، ٣٣٧، ٤٠٠، ٤١١،	امتلاء المعدة ٣٣٠
٤٢٦، ٤٣٠، ٤٣٦، ٤٧٢، ٤٧٧، ٥٠٧،	المجوس ٤٧٧
٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥٢٠، ٥٢٢، ٥٢٨،	المزديكية ٤٧٧
٥٣٥، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٦،	المتألّهيّن ٩، ٥٦، ٦٠، ٦٦، ١٣٢، ٢٣٨، ٢٤٠،
النظام ٣٦، ٤٢٣، ٥٤٢،	٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٥٣، ٢٨٣، ٣٥٩،
اليونانييّن ٢٩٣، ٣٦٨،	٣٧٣، ٤٢٩
	المتألّون ٢٣، ٢٤٥

٥- فهرست اسامى جايها

جزائر الهند ٥٢٩، ٥٢١	الف - ب	أنطاكية ٥٥١
جزائر خليج القسطنطينية ٥٤١		بحر الروم ٥٢٨
جوزجان ٢٨٨		بحر الزنج ٥٥٠
خراسان ٥٠٩		بحر الصين ٥٥٠
خلجانات النيل ٥٥٠		بحر المغرب ٥٥٣
خليج القسطنطينية ٥٥٠		بحر الهند ٥٥٣، ٥٥٠
خوارزم ٥٣٩، ٢٨٨		بحر فارس ٥٥٠
		البرباران ٥١٧
د - ذ		البصرة ٥٥٠
درايزون ٥٥٠		بلاد الترك ٢٨٨
الروم ٥٥٠		البلاد الجبلية ٣٠٥
سواحل الهند ٥٥٤		بلاد دهستان ٥١٩
شط النيل ٥٤٧		بلاد الهند ٥٢٨، ٤٩٨
		بلاد اليونانيين ٣٥٩
ص - ق		
الصين ٥١٣	ت - خ	التبت ٥١٣
صينوب ٥٥٠		جابرصا ٣٦٨، ١٥٣
طبرستان ٢٨٨		جابلقا ٣٦٨، ١٥٣
عين حلوة ٥٥١		
القسطنطينية ٥١٥		

م-ى

ماوراء النهر ٥٤٠

مصر ٥٥٠، ٥٤٧

مقدونية ٥٤٦

نصيبين ٥٢٠

النيل ٥٤٧، ٥٠٧

نيل مصر ٥٥٤

الهند ٢٣٣، ٢٧٣، ٣٦٨، ٤٦٤، ٤٩٨، ٥٠٠،

٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥١٤، ٥١٥، ٥٢٦،

٥٢٩، ٥٢٨

هورقليا ٣٦٨



٧- فهرست اصطلاحات و تعبيرات

آ - الف	
آس ٥٤٦	الاتصال العارض ٦١
آلة ٨١	الاتصال العرضي ٦٢
إبرة النحل ٥٤٤	الأثار العلوية و السفلية ٢٩٥
إبن آوي ٥٠٢	الأجرام السماوية ٣٢٢
الابتلال ٢٦٧	الأجرام العلوية ٢٧١
الأنفجرة ٢٢٤، ٢٩٤، ٢٩٧، ٢٩٩، ٣٠٧	الأجرام الفلكية ٣٥٥، ٣٥٧، ٤٨٩
الأبد ١٩٤	الأجزاء التي لا تتجزى ٢٣، ٢٣
الإبصار ٢٨٧، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٧، ٣٧٩	الأجزاء التي لا تتجزى ٣١، ٤٠
٤٤٨، ٣٩١، ٣٨٧، ٣٨٤	الأجزاء التي لها هيئة المكعب ٢٠٧
الإبل ٥٠٨	الأجزاء الشعاعية ٣٨٣
الأبيض ١٦٢، ٢٩١، ٣٠٩، ٣١٩، ٣٨٧	أجزاء الغير المتناهية ٣٨
٥٤٦، ٥٣٠	أجزاء غير متناهية ٣٧
الأنترج ٣٤٤	الأجزاء الكبريتية ٣١٣
الاتصال ١٥، ٤١، ٤٣، ٤٤، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩	الأجزاء الملحية ٣١٣
٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٧٩، ٨٠، ٨١	الأجساد السبعة ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٤
١٤٤، ١٩٩، ٢٠٥، ٣٩٠، ٤٤٦، ٤٦١	الأجسام ٢٣١
الاتصالات الفلكية ٢٨٥، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٨	الأجسام السفلية ٢٠١
الاتصال الامتدادي ٧٣، ٧٧	الأجسام السماوية ٢٤٨
الاتصال الجوهرى ٦٢، ٦١	الأجسام الشعاعية ٢٣٦
	الأجسام الشفافة ٣٧١

الإدراكات الحيوانية ٣٤٩	الأجسام الطبيعية ٢٠١
الإدراك البصري ٣٨٩	الأجسام العنصرية ٢٤٨، ٢٠١
الإدراك الحسي ٤٥١	الأجسام الكثيفة ٣٧١
الإدراك الخيالي ٤٥١	الأجسام المتلونة ٢٣٨
الإدراك العقلي ٤٥١	الأجسام المركبة ٢٠٩
الإدراك للعسي ٣٥١	الأجسام المزاجية ٣٢٧
الإدراك الوهمي ٤٥١	الأجسام المصمتة ٢٦٨
الإثابة ٣٦٥	الإجماع ٤١١
الإرادة ٤١١	أحنوس ٥٥٣
أرباب الأصنام ٤٢٢	الإحراق ٣٦٥
أرباب البيوت ٣٢١	الإحساس ٤٧١، ٤٥٠
الأرض ١١١، ١١٢، ١٢٩، ١٨١، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٦	أحكام النجوم ٣١٧
٢١٨، ٢١٧، ٢١٦، ٢١٥، ٢٠٩، ٢٠٦	الأحكام النجومية ٢٧٣
٢٢٨، ٢٢٤، ٢٢٣، ٢٢١، ٢٢٠، ٢١٩	أحنومون ٥١٨
٢٥١، ٢٧٣، ٢٧٦، ٢٨٨، ٢٩٣، ٢٩٤	الأحوال الصناعية ٣١٨
٢٩٥، ٢٩٦، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٤٥، ٣٤٦	اختلاف الحركات ١٧٦
٣٨٥، ٤٤٨، ٤٦٨	اختلاف أحوال القمر ٣٧٢
الأرض الكثيفة ٢٩١	الأخلاق الأربعة ٤٢٣
الأرض المحترقة ٣٠١	الأخلاق المحمودة ٤٨٣
الأرغن (الأرغنون) ٥٤١	أخليطوس ٥٤٨
الأركان الأربعة ٢٠١	إرادية ٣٨٢
الأركان الأربعة ٢٠٣	ارتسام ٣٨٧، ٣٨٨، ٤٠١
الأرنب ٤٩٥، ٥٠٦، ٥٢٥	الأدخنة ٢٩٠، ٢٩٢، ٢٩٤، ٣٠٧
الأزل ١٩٤	الأدخنة اللطيفة ٢٩١
الأس ٥٠١	الإدراك ٢٠، ٢٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١
أسباب الحرارة ٢٣١	٣٥٣، ٣٥٦، ٣٥٩، ٣٦١، ٣٨٣، ٣٨٩
الاستحالات الهضمية ٢٣٠	٣٩٠، ٤٠١، ٤١٠، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٨
الاستحالة ٢٠٠، ٢٣٢، ٢٣٣، ٣٢٠	٤٢٥، ٤٣٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦
الاستحالة في كيف ٢٣١	٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٥
الاستحضار ٣٩٩	٤٧٠، ٤٨١

الاعتدال ٣٢٥، ٣٤٧	استحضار المعاني الكلية ٤٨٤
الاعتدال الحقيقي ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٨، ٣٤٧	الاستدارة ١٧٤، ١٧٥
٢٤٨	الاستقامة ١٧٤، ١٧٥
الاعتدال الشخصي ٢٥٧	استنباط الصنائع ٤٨٣
الاعتدال الصنفي ٢٥٧	الأسد ٣٠٢، ٣٢١، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧
الاعتدال العضوي ٢٥٨، ٢٥٧	٥٠٠، ٥٠٢، ٥٠٨
الاعتدال النوعي ٢٥٧	الأسطقس ٢٦٢
الاغتذاء ٢٥٧	الأسطقسات ٢٠٤، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٢٥
الإغماء ٤١٥	الأسطقسات الأولى ٢٠٥
أفاعيل الحياة ٣٤٩	الأسطقس الأول ٢٠٧
أفاعي لوبية ٥١٩	أسقس ٥٥٣
الأفاعي ٥١٩، ٥٣٢	الأسود ١٦٣، ٢٩١، ٣٠٩، ٣٧١، ٣٧٣، ٥٣٠
الأفعال ٢٠٤، ٣٢٠، ٣٢٧	الإشارات الحسية ٤٨٢
أفعال المتخيلة ٤٥٥	الأشباح ٣٨٣، ٣٩٢، ٤٤٨
أفعال النبات ٤٢١	الأشباح الروحانية ٣٩٢
الأفعي ٥٣٣	الأشجار الباردة ٣٤٠
الأفق ٢٨٣	الأشجار الحارة ٣٤٠
الأفكار الكثيفة ٥	الأشجار الصلبة ٣٤١
الأفلاك ٨، ٩١، ١٩٩، ٢٠١، ٢٧١، ٣٥٥	الأشخاص الجمادية ٤٣٣
٤٩٥	الأشخاص السماوية ٤٣٣
أفيقاخس ٥٤٨	الإشراق ٤٧٥
الأفيون ٢٥٩	الإشراق الحضورى النفسى ٤٥٢
أقسام الأمزجة ٢٥٤	الأشعة الكوكبية ٣٢٣
أقسام العلة ١١	أشكال الأجزاء التي لا تتجزى ٣٦
الأقطار الثلاثة ٣٦	أصحاب الأشعة ٣٧٧
الإقليم الثامن ١٥٣	أصحاب الانطباع ٣٨٤
الالتيام ٨، ٢٠٠	أصوات الجواهر الفلكية ٣٦٦
ألم ٣٥٥	أصوات حركات الكواكب ٣٦٨
الأم ٣٥٠	الأصوات الفلكية ٣٦٧
الأماس ٣١٥	الإضافة ١٥٧، ٤٧٤

الآن الحقيقي ١٩٤	الألوان ٢٨٤، ٣٧١
الآن الوقتي ١٩٤	ألوان القوس ٢٨٣
الآن الوهمي ١٩٠	الإلهام الرباني ٣٢٢
الأنيق ٢٠٨، ٢٥٣	الآلة ٧٤، ٧٥، ٤٤٧، ٤٦٥
الانتفاع ٣٦٧، ٢٦٨	الأمارات الأربع ١٥٠
الأنثى ٣٣٨	الأمارات الأربعة للمكان ١٣٩
الأنثيين ٣٣٤	أمارات المكان ١٣٧، ١٣٩
الانحصار ٣٦٨	الامتداد ٦٣، ١٤٠
الانخراق ٣٦٨	الامتداد الجوهري ٦٣، ٦٤
الانخساف ٢٢٠، ٢٢١	الامتداد السمكي ١٠٤
الانرضاض ٢٦٩، ٢٩٨	الامتداد الصوري ٦٣، ٧٤
الإنسان ٣٣٩، ٣٨١، ٤٧١، ٤٨٢، ٤٨٤، ٤٩٤	الامتداد الطولي ١٠٤
الإنسان مدني بالطبع ٤٨٢	الامتداد العرضي ٦٣
الانشداد ٢٦٩	الامتداد العرضي ١٠٤
الانطباع ٢٨٢، ٣٨٤، ٣٨٧، ٣٨٩، ٣٩١	امتزاج النور بالظلمة ٤٧٧
انطباع العظيم في الصغير ٨٨	الامتزاج ٣٩٠
الانعكاس ٣٨٣	امتلاء المعدة ٣٣٠
الانعكاس بالشعاع ٣٨٢	الامتياز ٤٦٢، ٤٧٤
الأنفس الأرضية ٣٤٩	أم الحكمة ٤٢٥، ٤٦٧
الانفصال ٤٣، ٤٤، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦١، ٦٢	أمدون ٥٤١
٦٣، ٦٤، ٧٧، ١٤٤، ١٩٩، ٢٠٥، ٤٦١	الأمزجة الأصلية ٣٥٢
انفصال ٤١	الأمزجة الرديئة ٣٥٢
الانفصال الانفكاكي ١٤٢	الأمعاء ٣٣١
الانفصال الوهمي ١٤٢	الإمكان الأشرف ٣٦١
الانفعال ٢٠٣، ٢١٢، ٢٦٨	الإمكان الخاص ١٨٦
الانفعالات ٢٠٤، ٢٢٠، ٣٣٧	الإمكان العام ١٨٦
انقلاب الأرض ٢٢٦	الأمكنة الطبيعية ١١٥
انقلاب العين ٢٢٧	الأمواج الهوائية ٣٦٥
انقلاب الماء ٢٢٥، ٢٢٦	الأمور اللطيفة ٥
انقلاب النار ٢٢٦	الآن ١٩٠، ١٩١، ١٩٦، ٢٨٧

البازي ٥٢٦	انقلاب الهواء ٢٢٥
الباشق ٥٣٢, ٥٢٦	أنفيقوس ٥٤٨
الباقلي المصري ٥٠٧	الأنك ٣٠٩
البير ٤٩٨, ٤٩٦	الانكسار ٢٤٢, ٢٦٨, ٢٥٢, ٢٥١
البيغاء ٥٢٩	انكسار الحروف ٣٦٣
البحار ٢٩٩	الأنوار الفلكية ٤٠٧
البحار ٢١٦, ٢٢٤, ٢٧٣, ٢٧٥, ٢٧٦, ٢٧٧	الأنوثة ٣٣٨
٢٨٤, ٢٨٦, ٢٨٩, ٢٩٤, ٢٩٦	أوائل الكيفيات والملبوسات ٢١١
البخار الدخاني ٢٩٣	أوائل الملبوسات ٢١١
البفل ٤٨٧	الأوال ٥٥١, ٥٥٠
البدخش ٣١٤	الأوج ٣٠٢
البديهي ٢١٠	الأودية ٢٩٩
البُر ٥٠٢, ٥٠٧	الأوضاع ٣٢٢
برج الحمل ٥١٢	أهرون ٥٤٧
البرد ٢٧٥, ٢٧٦, ٤١٦	الأهوية ٢٩٥, ٢٩٤
البرق ٢٨٦, ٢٨٧, ٢٩٧	الأهوية المحتبسة في باطن الأرض ٢٩٤
البروج ٣٢١	الأهوية المنقطة ٣٧٧
البرودة ٢٠٠, ٢٠٢, ٢٠٤, ٢٠٥, ٢٠٩	الأيار ٣٠٩
٢١٠, ٢٥٤, ٣٥٠, ٣٥٣, ٣٥٧, ٤١٨	الأيكل ٤٩٥
البروز ٢٣٤	الأيكل ٥٠١, ٥١٢
البرهان ٤	الأيكة ٥٠٩
البرهان الحقيقي ٥	الأيين ١١٩, ١٩٦, ١٩٧
برهان الكرة والمسامة ٩٤	
برهان المساممة ٩٣	ب
برهان تناهي الأبعاد ٩٥	البانروج ٣٠٦
برهان حركة الدائرة ٩٦	البارد ٣٥٣
برهان ساقى المثلث ٩٧	بارقا ٥٥٣
البزة ٥٢٦	ياقلي ٥٤٦
البزة ٥٣٩	بانكون ٥٣٨
البسائط ٢٦, ٦٧, ٩٨, ١١٠, ١٢٠, ١٤٧	الباز ٤٩٥, ٥٣٩

البلاد الجبلية ٣٠٥	١٩٩، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٢٨
البلاد الشرقية ٢٠٥	٢٤٩، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٩
البلاد الغربية ٢٠٥	٢٦٢، ٣١٨، ٣٢٧، ٣٣٤، ٣٥٢
البلاد المغربية ٢٠٥	البسائط الأربعة ١٢٥
بلاميد ٥٥٠	البسائط العنصرية ١٩٩، ٢٧١، ٣٢٥، ٣٣٥
البَلْبَل ٤٩٥	البسائط المركب ١٢٥
بَلَح ٥٢٤	البسيط الحقيقي ٥٠
البُور ٢٠١	البصر ٣٦٥، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٨٢، ٣٨٥، ٣٨٦
البُور ٣٧٩، ٣١٥	٣٨٧، ٣٩٢، ٣٩٧، ٤١٤، ٤٤٦، ٤٤٨
البَتَّة ٢١٧	٤٥٢
بنطاسياً ٣٩٣	البط ٥٠٣، ٥٢٨
البُوم ٤٩٥	البطن الأخير ٤٠٨
البومة ٥٣٢	البطن الأوسط ٤٠٧، ٤٠٨
البيضانى ٥٤١	البطن المقدم ٤٠٨
	البطون الثلاثة الدماغية ٤٠٧
ت - ث	بطون الدماغ ٤٢٤
التأثر ٢٠٦، ٣٠٤، ٣٢٢، ٤٣٤	البطيخ ٢٤٣
التأثير ١١٦، ١٣٣، ٢٠٦، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦١	البُعد ١٨٩، ١٩٢
٣٠٣، ٣٠٤، ٣٢٢	البُعد الخلقي ١٤٣
التأثير بالخاصية ٢٥٩	البُعد المفطور ١٤٢
التأثير بالقوة النفسانية ٢٥٩	بعض الناس ١٦٥
التأخر ١٨٩، ١٩١	البعوض ٥٣٨
التبخير ٢٦٣، ٢٦٧، ٣٥٨، ٣٥٩	البغل ٤٩٤، ٥٠٧
التبدل ٢٧١	البِقَّ ٥٣٨
التبين ٣٠٦	البَقَر ٤٩٥، ٤٩٨، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥١٢
التتالي ١٦	بقر الزنج ٥٠٨
التثليث ٣٢٢	البقر الزنجية ٥٠٩
التجربة ٣٢٢، ٣٦١	بقر الوحش ٥٠٩
تجريد ٤٥٣	البكاء ٤٨٣
التجزي ٤٧٢	البلاد البحرية ٣٠٥

التجويف الأيسر ٤٠٩	التشخيص ٤٧٤
التحت ١٠٤	التشكل ٧٨، ٧٧
التحجر ٢٩٨	التصديقات الضرورية ٤٤٦
تمجُّر الجبال ٢٩٨	التصعيد ٤٦٨، ٢٦٣، ٢١٥
التحريك ٣٤٩، ٣٤٧	التصورات الضرورية ٤٤٦
التحلل ٢٠٦، ٢٧٥، ٢٨٩، ٣٢٧، ٣٣٤، ٤٢٧	التضاد ١٧٣، ٣٢٠
التحليل ٢٠٦، ٣٩٣، ٤٠٣	تضاد الأزمّة ١٧٢
التخدير ٢١٠	تضاد الحركات ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤
التخلخل ١٧، ١٦١، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢	التعجب ٤٨٣
٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٣٣٢، ٣٧٩	التعريف ٢٣
التخلخل الطبيعي ٢٤٧	التعقل ٤٥١
التخلخل القسري ٢٤٧	التعقل ٤٦٣، ٤٧٦
التخيل ٤٠٧، ٤٥٠	التعليم ٤٨٠
التخيّل ٤٩١	التعليمي ٢٢
التداخل ١٧، ١٤٣، ١٤٤، ١٥٠، ١٥١، ٢٤٣	التغذي ٣٤٩
٢٤٤، ٢٤٦، ٣٧٧	التغير ٢٠٠، ٢٧١، ٣٢٠
تداخل الأجسام ٢٤١	التفاح ٣٤٥
التدافع ٣٧٧	التفاهة ٢١٠
التدخين ٢٦٣، ٢٦٧	التفتت ٢٦٩، ٢٩٨، ٤٤٢، ٤٤٩
التذكر ٤٠٧	التفحم ٢٦٦
التذكّر ٤٩١	تفرُّق الاتصال ٣٥٣
التراكم ٣٧٧، ٣٨٠	التفكر ٤٠٧
التربيع ٢٢٢	التقدم ١٨٩، ١٩١
ترتيب طبيعي ٩٢	التقدم الذاتي ٢٤٣
ترتيب وضعي ٩٢	التقدم بالطبع ١٨٨
التركيب المزاجي ٣٢٥	التقطير ٢٦٣
التسخين ٣٠٤	التكاثف ٧، ١٦١، ١٦٤، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١
التشابه ٢٤٩	٢٤٥، ٢٤٦
التشافع ١٧	التكرج ٢٦٥
التشبيه ٣٢٨	تكوّن الجبال و الحجارة ٢٩٧

الثور ٣٢٢	الفلانم ٧٦
ج	التلازم العقلي ٧٦
جابر صا ١٥٣	التماس ١٦
جابلقا ١٥٣	التمدد ٣٥٤، ٢٦٩
الجازبة ٣٢٩، ٣٢٨	التمساح ٥٥٤، ٥١٨، ٥٠٧
جذبه للغذاء ٣٣٧	التموج ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٧٠
الجاموس ٤٩٨	التموج ٣٦٧
الجبال ٢٩٩، ٢٩٨	التمييز ٤٦٢
الجبيل ٢٩٧	التناسب ٣٢٠
الجراد ٥٢١	تناهي الأبعاد ٨٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٦، ١٤٤
الجرء ٥٠٣، ٥٠٠	٣٢٠، ١٥١
الجرم الفلكي ٢٠٠	تناهي الامتدادات ٨٩، ٩٠، ١٠٦
الجزء الذي لا يتجزأ ٢٧، ٢٨، ٣٤، ٣٩، ٤٨،	التنين ٤٩٩
٥٦، ٣٢٠، ٤٥٤	توابع للتخصيص ٨٧
الجسم ٨٧، ٩٨، ١٠٩، ١٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣،	التوالد ٣٠٦
٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٠، ٤١، ٤٥، ٤٧، ٤٨، ٥٢،	التوالي ١٦
٥٣، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٣، ٦٤، ٦٧،	التولد ٣٠٦
٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢،	التوليد ٣٤٩، ٣٤٨
٨٣، ٨٧، ٩٦، ٩٨، ١٠٠، ١٠١، ١٠٤،	التوهم ٤٥٠
١٠٥، ١٠٩، ١١٣، ١١٦، ١١٧، ١١٨،	التين ٣٤٤
١١٩، ١٢٠، ١٢٤، ١٢٧، ١٣٣، ١٣٨،	التبوس ٥١١
١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٧،	التبوس الجبليّة ٤٩٥
١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٦، ١٦١، ١٧٤،	الثعالب ٥٠٣
١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٤، ١٩٥، ٢٠٥،	الثعبان ٥٢٠، ٥١٥
٢٣٢، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٩، ٢٤٠،	الثعلب ٥٢٥، ٥١٥، ٥٠٣، ٥٠٢، ٥٠٠
٢٤٣، ٢٠٩، ٢١٩، ٢٢٧، ٢٣٢، ٢٥٧،	الثقل ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢١٦، ٢٢٨، ٢٥٢
٢٨٣، ٤٤٧، ٤٥٣، ٤٥٧، ٤٥٩	الثلج ٢٧٥
جسم التعليمي ٥٩، ٦٠	الثمرة ٣٤٣، ٣٤٤
الجسم البسيط ٩٧، ١١٨، ١٢٠	ثمرة العلم الطبيعي ٣١٧
الجسم التعليمي ٦، ٢٢، ٧١، ١٤٠	الثور ٣٠٢، ٤٩٤، ٥٠٨

٥٦، ٤٨	الجسم الشعاعي ٢٣٨
الجهات ١٠٧، ١٠٥	الجسم الطبيعي ١٤٥، ٢٢، ٦
الجهات الست ١٠٤	الجسم الكثيف ٣٥٧
الجهات الست ١٠٥	الجسم اللطيف ٣٥٧
الجهات الطبيعية ٢٠٢، ١١٥	الجسم المتلون ٣٧١
الجهة ١١٠، ١٠٧، ١٠٦، ١٠٣	الجسم المركب ٢٥
	الجسم المضىء ٣٧١
ج	الجسم المطلق ٧٨، ٧٧، ٦٦
الحادث ١٩٦	الجسم المعتدل ٣٥٧، ١٢٠
الحادث الزماني ١٩٦	الجسم المفرد ٢٥
الحار ٣٥٣	الجسم المقداري ٥٣
الحارودو ٥٠٥	جلثار سيسنبر ٥٤٦
الحافظة ٤٣٨، ٤٣٣، ٤٠٨، ٤٠٥، ٣٩٣	الجليدية ٤٥٢، ٣٩٨، ٣٩٢، ٣٨٩
الحاكمة ٤٠٦	الجَمَل ٤٩٤
الحاوي ١١٣	الجَمَل ٤٩٥
الحُبَارى ٥٣٢	الجند بيد ستر ٥٠٥
الحجم ٩٩، ٣٧	الجنس ١٨٠
الحدس ٤٨١، ٤٨٠، ٤٧٩، ٤	الجنوب ٣٠٥
الحدس الصافي ٣٢٦	الجو العالي ٢٨٥
الحدس القوي ٤٨١، ٤٨٠	الجواميس ٥١٠
الحدس اللطيف ٤٤١	الجواهر العقلية ٤٣٩
الحدوس مختلفة ٣٢٦	الجواهر الفلكية ٣٦٠
الحديد ٣٢، ٢١٤، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٥٩، ٢٨٨	الجواهر الكوكبية ٣٦٠
٣٠٩، ٣١١، ٣١٣، ٣١٥، ٤٤١، ٤٧٥	الجواهر المعدنية ٢٩٩، ٣٠٧، ٣١٤، ٣١٩
٥٥٤، ٥٥٣، ٥٢٧، ٥٠٩	ألجور ٤٨٨
الحرارة ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٥	الجوز ٣٤٠، ٥٠٠
٢٠٩، ٢١٠، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥	الجوزا ٣٢٢
٢٥٤، ٢٦٧، ٣٠٢، ٣١١، ٣١٢، ٣٣٩	الجوهر ١٨، ٢١، ٤٥، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٨٥
٣٤٣، ٣٥٠، ٣٥٧، ٣٦١	١٥٧، ١٦٥، ٢٢٧
الحرارة الغريزية ٢١٢، ٣٣٦	الجوهر الفرد ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٥، ٣٦، ٣٨

الحركة الكم والأين ١٦٥	الحرافة ٢٥٧، ٣٥٦، ٢١٠
الحركة الكم والوضع ١٦٥	الحرص ٤٨٩
الحركة الكمية ١٢٣	الحركات الدورية ١٩٤
الحركة الكيفية ١٢٣	الحركات الدورية ١٦٧
الحركة المستديرة ٩٦، ١٣٠، ١٣١، ١٥٥	الحركات الفلكية ١٨٢، ٣٢٣
١٨٢، ١٧٤، ١٦٩	الحركات المتضادة ١٧١، ١٧٣
الحركة المستقيمة ٩١، ١٠٩، ١٢٩، ١٣٠	الحركات المستديرة ١٧٣
١٣١، ١٣٢، ١٣٦، ١٥٥، ١٦٩، ١٧٤	الحركة ٣١، ٣٩، ١٠٤، ١٠٧، ١٢١، ١٢٢، ١٢٤
٢٠١، ١٩٩	١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨، ١٢٩، ١٤٥
الحركة المطلقة ١٢٥، ١٢٦	١٤٦، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٥
الحركة المكانية ٢٤٦	١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١
الحركة الوضعية ١٢٣	١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٧، ١٧٨
الحركة الوضعية الدورية ٢٠٢	١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٥
الحركة اليومية ١٩٣	١٨٦، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٣
الحركة بالذات ١٦٧	١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠٠، ٢٣٦، ٢٣٧
الحركة بالعرض ١٦٧	٢٤٤، ٢٤٦، ٣٢٠، ٣٤٨، ٣٤٩
حركة الثقيل ١٨١	٣٦١، ٣٧٨، ٤٠٣، ٤١٦، ٤٩٠، ٤٩١
حركة الخفيف ١٨١	الحركة الإرادية ١٢٧، ١٦٧، ٣٤٩، ٣٨٢
الحركة في الأين ١٦٣	٤١٠، ٤٨٩
الحركة في الجوهر ١٦٤	الحركة الأينية ١٠٣، ١٢٣
الحركة في الكم ١٦١، ١٦٤	الحركة البطيئة ١٦٨، ٢١٥
الحركة في الكيف ١٦٢، ١٦٤	الحركة التمرجية ٣٦٦
الحركة في المضاف ١٦٦	الحركة الدورية ٩٦، ٢٩٢، ٤٩٠
الحركة في المقولات الأربع ١٦٦	الحركة الدورية ٣١٢
الحركة في الملك ١٦٦	الحركة السريعة ١٦٨
الحركة في الوضع ١٦٣	الحركة الطبيعية ١٢٥، ١٢٧، ١٦٧، ٢٠٢
الحركة في أن يفعل ١٦٥	٢٨٢، ٢٨٩
الحركة في أن يتفعل ١٦٥	الحركة الفلكية ٤٢٣
الحركة في متى ١٦٦	الحركة القسرية ١٠، ١٢٥، ١٢٧، ١٣٥
الحركة في نفس الجوهر ١٦٥	١٦٧، ١٦٨، ١٨١، ٣٨٢، ٤٨٩

حركة المحدّد ١٧٣	الحقّص ٣٤٤
الحرية ٤٨٦، ٤٨٧	الحمل ٣٢٢
حرية النفس ٤٨٦	الحموضة ٢١٠، ٣٥٦، ٣٥٧
الحس ٤٥٢، ٤٧١	حموضة العنب ٣٤٥
حساب الزيجات ٣١٧	الحنطة ٣٤٠، ٣٤٤
الحس للمسي ٣٥٤	الحنظل ٥٠٠، ٥٠١، ٥١٣
الحس المشترك ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦	الحواس الباطنة ٣٩٣، ٤٢٩
٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٤	الحواس البدنية ٤٥٢
٤٠٨، ٤٣٨، ٤٤٨، ٤٤٩	الحواس الظاهرة ٣٩٥، ٤٢٩
الحسن ٤٣٠، ٤٨٣	الحوت ٥٥١
حشاش ٥٤٦	حياة ٣٢٧، ٣٢٩، ٣٥١، ٣٥٥
الحضور ٤٤٤	الحيّات ٣٠٦، ٤٩٤، ٥١٣، ٥١٨، ٥٢١، ٥٣٢
الحفظ ٤٥٧	الحيز ١٢٩، ١٣٣، ١٤٥، ٢٩٠
الحقيقة الخارجية ٤٤٤	الحيز الطبيعي ١٣٠
الحقيقة الممتلئة ٤٤٤	الحيز النار ٢٩٠
الحكمة ٤، ٥، ٣٩١، ٤٢٥، ٤٤٩، ٤٨٦	الحيوان ٢٠٨، ٣٢٥، ٣٣٧، ٣٣٩، ٣٤٩
الحكمة الإلهية ٣٥١	٤١٠، ٤١١، ٤٣٢، ٤٩٣، ٤٩٤
الحكمة الفرزية ٤٨٦	الحيوانات الأرضية ٣٣٦
الحكمة الكسبية ٤٨٦	الحيوانات الصامتة ٤٨٣، ٤٨٤
الحلّ ٢٦٦، ٢٦٨	الحيّة ٥٠٩، ٥١١، ٥١٥، ٥١٨
الحلاوة ٢١٠	الحيّة ٥٢٠، ٥٢١
الحلم ٤٨٨	الحيّة الإنسان ٥١٨
حلول الأجل ٣٣٥	
العمار ٤٩٤، ٥٠٧، ٥٣٧	خ
جمار الوحش ٥٠٨، ٤٩٥	خائفة الفهود ٥٠١
الحقّاض ٣٤١	الخارصيني ٣٠٩، ٣١١
الحمام ٥٣١، ٥٣٦، ٥٣٩	الخجل ٤٨٤
الحمام الخريفي ٥٣١	خرزة ٥١٣
الحمام الربيعي ٥٣١	الخرق ٨، ٩١، ١٣٦، ١٩٩، ٢٠٠
الحمامة ٥٣٠	الخريف ٣٧٦

٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٥، ٤٣٤، ٤٤٨،	الخَس ٣٤١
٤٤٩، ٤٥٢، ٤٦١، ٤٧٨، ٤٧٩	الخَس البري ٥٣٣
الخيال ٤٣٨	الخُشَّاف ٤٩٥
الخيرية ٤٨٧	الخشب ٣٣٩
الخيل ٥٠٨	الخشونة ٣٥٢
	الخط ٣٧
د	الخط ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٩، ٥٢، ٥٩، ٨٣، ٩٠،
داء الثعلب ٥٠٢	٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ١٤٠، ١٤٤
الدائرة ٤٩	الخطاطيف ٥٤٥
الدائرة الطوقية ٣٢	الخطّاف ٥٣٦
الدائرة القطبية ٣١، ٣٢	خط الاستواء ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤
الدار صيني ٥٤٨	خُفاش ٥٤٨
الدافعة ٣٢٨	الخفة ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢١٦، ٢٢٨، ٣٤٢
اللُبّ ٤٩٥	٣٥٢
اللُبّ ٥٠٠	الخلأ ٧، ٣١، ٩٨، ١٠٢، ١٠٧، ١٠٨، ١١٤،
الدجاج ٥٠٣، ٥٣٦	١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤،
الدجاجة ٥٢٩، ٥٣٦	١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠،
الدخان ٢١٢، ٢٢٤، ٢٧٤، ٢٨٩، ٣٩١	١٥١، ١٥٣، ٢٠٧، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٣،
الدر ٣١٥	٣٦٨، ٣٩٤، ٣٦٨
الدرّ ٥١٦	خلأ أنبوبي ٣٤٢
نُزج ٣٢١	الخُد ٥٤٧
الدراج ٥٣٤	الخلف ١٠٤، ١٠٥
الدسومة ٢١٠	الخليّة ٥٤٢
الدُسومة ٣٥٧	الخليّة ٥٤٥
الدعوة العظمى للكواكب ٣٢٢	الخنازير ٤٩٥، ٥٢٠
دقائق ٣٢١	الخنزير ٥٠٠، ٥٠٧، ٥٠٨
الدلفين ٥٤٩، ٥٥٢	خنفساء ٥١٣
الدم ٣٣٤	خوفاً ٤٨٤
الدماع ٣٩٤، ٤٠٣، ٤٠٥، ٤٠٧، ٤٠٩،	الخيار ٣٤٣
٤١٠، ٤١٦، ٤٤٨، ٤٦٣، ٤٦٤	الخيال ٢٧٨، ٣٦٨، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٨، ٣٩٩

الدود ٥٥٤	الرازيانج ٥١٨
الدهر ١٩٤، ١٩٥	راسو ٥١٥
الديك ٥٣٥	رب الصنم ٤٢٢
الديك ٥٣٦	الرُبْع المسكون ٣٠٦، ٣٠٠
الديك الأبيض ٤٩٧	الربيع ٣٢٢، ٣٧٦
الديكة ٥٣٥	الرجاء ٤٨٤
ذ	رجوع الروح ٤١٥
الذئب ٤٩٥، ٤٩٩، ٥١١، ٥٠٠	الرجم ٣٢٩، ٣٣٠، ٤٢٠
الذئب ٥٠٢	الرحمة ٤٨٧
الذائب الذي لا ينطرق ولا يشتعل ٣٠٨	الرُخ ٤٩٦، ٥٢١
الذائب المتحلل بالرطوبة ٣١٣	الرُخ ٣٦٠
الذائب المشتعل ٣١٢، ٣٠٨	الرزانة ٣٤٢
الذائب المنطرق ٣٠٩، ٣٠٨	الرسم ٢٢
الذاكرة ٤٠٥	الرصاصة ٣٠٩
الذبان ٥٣٨	الروطبة ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٩
الذكاء ٤٨٢	٢١٣، ٢١٧، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٦٣، ٢٦٦
الذُكْر ٣٣٨	٢٦٧، ٢٨٩، ٣٣٩، ٣٤٣، ٣٥١، ٣٥٦
الذُكْر ٤٣٣	٤١٦
الذكورة ٣٣٨	الروطبة الجليدية ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٩٦
نوات الأذنان ٢١٤، ٢٨٦	الروطبة للعابية ٣٥٦
نوات الشهب ٢١٤	الرعد ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٩٧، ٤١٣
الذوق ٣٧٠، ٣٥٥	رعد الأرض ٢٩٧
الذوق الكشفى ٥	الركن ٢٦٢
الذهب ٢٨٧، ٢٨٨، ٣٠٩، ٣١٢، ٣١٥، ٥١٦	الرماد ٣٦٦
٥٢٠	الرمال ٣٤٥
الذهن ٤٨١	الرمز ٣٣٨
الذهول ٣٩٩	الروائح ٢١١، ٣٥٨
ج	الروح ٣٤٦، ٣٥٤، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١٦
الرائحة ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠	الروح الحيواني ٤٠٩، ٤١٠، ٤٦٣

الروح الخيالي ٤٥٢	الزرنينغ ٣١٣، ٣١٤
الروح الطبيعي ٤٦٣، ٤٠٩	زريقا ٥٤٧
الروح النفساني ٤٠٩، ٤١٥، ٤١٦، ٤٣٤، ٤٦٣	الزعفران ٣١٥
الروح النوري ٤٣٣	الزلزلة ٢٩٦، ٢٩٧
الرياح ٢٣٦، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٨، ٢٩٥	الزمان ١٥٨، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ٢٣٧
٣٦٤	٢٨٧، ٢٩٠، ٣٢٠
الرياح الجنوبية ٢٩٣	الزمان الحركة ١٧٢
الرياح السحابية ٢٩٣	الزمان المطلق ١٢٦
الرياح الشمالية ٢٩٣	الزمان المعين ١٢٦
الرياح الغربية ٢٩٣	زمنرة ٤٩٧
الرياح المشرقية ٢٩٣	الزمرد ٣١٥
الرياح ٢٨٧، ٢٩٢	الزنابير ٥٤٥
الرياح العاصفة ٢٨٦	الزويعة ٢٩٣
الريش ٤٩٤	الزوزور ٥٢٦
الرؤية ٢٧٨، ٢٨١، ٣٧٦، ٣٨٠، ٣٨٤	الزهرة ٣١٥

ز	س
الزئبق ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٤، ٣١٨	السابع ٤٩٤
الزئير ٤٩٧	الساق ٣٣٩، ٣٤١
الزاج ٣١٣	سام أبرص ٥٢١
الزاجات ٣١٣، ٣١٤	السبب ١٢
الزامور ٥٥١	سبب حلول الأجل ٣٣٦
الزبرجد ٣١٤، ٣١٥	سبب الدهنية ٣٤٢
الزبرق ٥١٤	السبعة ٣٠٨، ٣٠٩
الزج ٢٦٩	السحاب ٢٢٦، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨١
الزجاج ٢٠١	٢٨٢، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٩٣
الزحل ٣١٥، ٣٢١، ٤٣٢	سُخام الآتون ٣١٣
الزرافة ٤٩٤	السخونة ٣٠٣
الزرافة ٥١٢، ٥١٣	السذاب ٥٢٠

السرطان ٣٠٢، ٣٢١، ٣٢٢، ٥٠٠، ٥٠٩	السيمياء ٤٦٨
٥٥٥، ٥٥٤	ش
السرطانات ٥٠١	الشاة ٥١١
سرعة الاتصال ٣٦٨	الشاف ٣٧١
السرمد ١٩٤، ١٩٥	الشَب ٣١٣
السُرور ٥٣٩	الشبح ٢٨٥، ٤٥٢
السطح ٣٧، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٩، ٥٢، ٥٩، ٦٧	الشتاء ٢٧٦
١٤٤، ١٤٥	الشجاعة ٤٨٨
السعتر ٥١٨	شجر الساج ٥١٥
السُعد ٤٩٧	شجر الورد ٥٣٩
السفل ١٠٤، ١٠٥، ١٠٩، ١١٢، ٢٠٢، ٢٠٣	الشعاع ٢٣، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٦٠
السفہ ٤٨٨	٢٧٨، ٢٨٢، ٣٦١، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣
السكون ١٣٠، ١٥٨، ١٧٨، ١٨٢، ١٨٣	٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩
١٩١، ٢٠٠، ٣٢٠	٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٩
السلب المطلق ٤٥٧	الشعاع البصري ٣٧٥
السُحفاة و الضفدع ٤٩٤	الشعاع الخارج ٣٧٥
السِلَق ٣٤١	الشعاع الشمسي ٤٦٧
سماء ٤٦٨	الشعاع القدسي ٤٦٧، ٤٦٨
السماع ٣٦٧، ٣٦٣	الشعاع النفسي ٤٦٧
السمع ٢٨٧، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٥	الشعير ٣٠٦، ٣٤٠، ٥٤٦
سمت الرأس ٢١٧، ٢٣٧، ٢٧٢، ٣٠٣، ٣٠٤	الشعير ٣٤٤
السمك ٤٩٤، ٥٠١، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢	الشُفنين ٥٣٧
٥٥٥	الشِقَرَاق ٥٢٩، ٥٤٠
السُمن ٣٣٢	الشكل ٨١، ١١٧، ١١٨، ١٤٤، ٢٠٤
السنبلة ٣٠٢	الشكل الكُرَيَّ ١١٨
السُنُور ٥٠٦، ٥١٥	الشكل المطلق ١١٧
سنّ الوقوف ٤٦٤	الشم ٣٥٨، ٣٦٠
سنبل الحنظلة ٥٠٣	النشم ٣٧٥
سنبل الطيب ٥١٣	الشمال ١٠٥، ٣٥٥
سيراناس ٥٥٦	الشمس ٢٠٩، ٢١٧، ٢٣٧، ٢٦٠، ٢٧٢

الصواعق ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٩	٢٧٣، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤
الصواعق السحابية ٢٨٨	٢٨٥، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥
الصوت ٢٨٧، ٣٦٢، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧	٣١٥، ٣٢١، ٣٧٣، ٣٧٦، ٣٨٥، ٣٩٠
الصور ٢٤٩	٤٣٣، ٤٧٢
الصور الجرمية ٧٩	الشمع ٥٤٦، ٥٤٧
الصور الجسمية ٣٢٧	الشُعَيْسَات ٢٧٨، ٢٨٤
الصور الجوهرية ٢٢٨	الشوق ٤١٠، ٤٧١
الصور الخيالية ٤٤٠، ٤٧٠	الشُّهُبُ الدَّائِرَةُ ٢٨٦
الصورُ الذهنية ٤٥٨	شهب الرجم ٢٨٩
الصور الطبيعية ٨١	الشَّيْ ٢٦٣
الصور العقلية ٤٤٠	ص
الصور العنصرية ٣٢٧	صاحب النوع ٤٢٢
الصور المخزونة ٤٠٥	الصادر الأول ٩
الصور المنطبعة ٨٤	الصاعقة ٢٨٧
الصور النوعية ٨٠، ٨١، ٨٥، ٨٦، ٢٠٤	الصاعقة الغليظة ٢٨٧
٢٢٧، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٣	الصاعقة اللطيفة ٢٨٧
الصورة ٨، ٩، ١٨، ٥٣، ٥٦، ٥٨، ٥٩، ٦٩	الصبي ٤٩٦
٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٩، ٨٠	الصُّحُور ٢٨٠
٨١، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٩	الصدف ٥٥٤
١٥٠، ١٧٩، ٢٢٨، ٢٣٩، ٢٨٩، ٣٢٠	الصدق ٤٨٨
٣٧٩، ٣٩٤	الصدى ٣٦٩، ٣٧٠
الصورة الجرمية ٦٨، ٧٧، ٧٨، ٨٧	صِغَرُ الهمة ٤٨٩
الصورة الجسمية ٦٠	الصفاة ٢٨٤
الصورة الحجرية ٢٣٦	الصقلون ٥١٩
الصورة الخيالية ٤٧٩	الصِّل ٥٢٠
الصورةُ الذهنية ٤٥٧	الصلاة ٢١١، ٢١٧، ٣٤٢، ٣٥٢، ٣٨٣
الصورة الشبحية ٣٨٧، ٣٨٩	الصماخ ٢٨٧، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥
الصورة الفلكية ٧٨، ٨٦	٣٦٦، ٣٧٠
صورة النارية ٧٨	الصنوبر ٢٤٠

طبعة دُخانية ٢٢٤	صورة نوعية ٧٧
الطبقة الزمهريرية ٢٢٤	الصورة النوعية ١١١، ٧٩، ٧٨
الطبيعية ١٠، ١٣، ١٤، ١٢٣، ١٢٤، ١٧٩	الصيَّادون ٥١٤
٣٨٢، ٣٤٩	صورة الهوائية ٧٨
الطبيعية الخامسة ٢٠١، ٢٠٠	الصيف ٢٠٢
الطرف ٤٦، ١٠٦	
طريقة التحليل ٢٠٨	ض
طريقة التركيب ٢٠٨	الضَبَّ ٥٢١
الطعم ٣٥٦	الضَبَّ ٥٥٤
الطعوم ٢١٠، ٢١١، ٣٥٦	الضباب ٢٧٧
الطعوم التسعة ٣٥٧	الضَبَّ ٥٠١
الطفرة ٣٢، ٢٨	الضجر ٤٨٣
الطلَّ ٢٧٧	الضحك ٤٨٣
الطلَّق ٣١٤	الضفادع ٣٠٦، ٥٥٥
الطواريس ٥٢٩	الضفادغ ٥٤٥
الطوفان ٣٠٦	الضوء ٢٣٨
الطول ١٤، ٤٨	الضوء الشعاعي ٣٧٣
طير أبيض ٥٤٧	
الطيور ٥٢١	ط
	الطائر ٤٩٤
ظ	طاغريس ٥٠٤
الظبَّاء المسكية ٥١٣	الطاووس ٥٢٨، ٥٤٨
الظبي ٥١٣	الطب ٣١٧، ٣٢٠
الظلمة ٢٣٨، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٤٠٩	طبائع الأنواع ٢٣٢
٤٧٦	الطبائع ١٣
الظهور ٣٧٣، ٤٧٠	الطبخ ٢٦٣، ٢٦٧، ٣٤٢، ٥٥٤
الظهور الشعاعي ٣٧٣	الطبع ١٤
	طبقات الأرض ٢٢٣
ع	طبقات الهواء ٢٢٤
العاء للشية ١٩٤	الطبقة الباردة ٢٨٦

العالم ١٥٣	العقد ٢٦٦
عالم الأفلاك ٣٩٩، ٤٠٠	العقرب ٥١٧، ٥٢٠
العالم الأوسط ١٥٤	العقرو ٥٣٣، ٤٩٦
العالم السفلي ٣٦٩	العقرو ٥٣٢
العالم السماوي ٢١٥	العقل ١٥٣، ٣٣٦، ٤٢٧، ٤٣٩، ٤٥٣
العالم العلوي ٢٧١	عقلًا ٤٣٠
العالم العلوي ٣٦٨	العقل السليم ٩٤
العالم المثالي ٤٥٢	العقل العملي ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٥٦، ٤٨٥
عالم المثل المتعلقة ٤٤٨	العقل الفعال، ٤٣٩
العدالة ٤٨٨	العقل الفعال ٤٧٢، ٤٧٥
العرض ١٥	العقل المستفاد ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨
العرض ٨٥، ٥١، ٤٨، ١٨	العقل المفارق ٩
العروق ٣٣١، ٣٣٤، ٣٣٩	العقل المقدس ٤٤٠
العسل ٥٤٤، ٥٤٦	العقل النظري ٤٣٠، ٤٣٧، ٤٥٦، ٤٨٥
العسل الأبيض ٥٤٦	العقل الهولاني ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٤٠
العسل هو الذهبي ٥٤٦	العقل بالفعل ٤٣٦، ٤٣٨، ٤٤٠
العصب ٣٥٤	العقل بالملكة ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٤٠
العصب الحاس ٣٥٤	العقيق ٣١٤، ٣١٥
العصب المفروش على جرم اللسان ٣٥٧	العلاقة ٧٦
العصفور ٥٣٧	العلاقة البدنية ٤٧٦
العصفور الأهلي ٥٣٧	علاقة النفس بالبدن ٤٧٤
عصفور الشوك ٥٣٧	العلب الحريس ٥١٤
العطارد ٣١٥، ٤٣٢	العلل الأربع ١٢
العفوصة ٣١٠، ٣٥٦، ٣٥٧	العلل الفاعلية ٢٩٣
العفونة ٢٦٤، ٣٣٤	العلل الفاعلية ٢٩٥
العفة ٤٨٧	العلل المادية ٢٩٥
العقاب ٤٩٥، ٥٢٢	العلم ٣١٨، ٤٤٠، ٤٤١
العقاب ٥٢٤، ٥٤٠	علم الأحكام النجومية ٣٢٠
العقارب ٣٠٦، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١	علم إشراقي حضوري ٣٩١
العقبان ٥٢٥	علم الإكسير ٣١٧، ٣١٨

العلم الإلهي ١٢	العلة بالقوة ١١
علم الطب ٣٢٠	العمق ١٥
العلم الطبيعي ٧، ٩، ١٢، ٣١٧، ٣١٨، ٣٢٠	العمل ٣١٨
علم المزاج ٣١٧	العناصر ٦، ١١٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨،
علم الموسيقى ٣٦٨	٢٠٩، ٢١٢، ٢١٥، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٧،
علم الهيئة ٧، ٣١٧	٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٥،
العلو ١٠٤، ١٠٥، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ٢٠٢،	٢٥٩، ٢٦٠، ٣٠٠، ٣٠٦، ٣١٩، ٣٢٠،
٢٠٣	٣٤٧، ٣٤٩، ٤١٨، ٤١٩، ٤٦٨
العلوم الجزئية ٧	العناصر الأربعة ١١٤، ٢٢٥، ٢٧٣، ٣٤٥،
علوم الروحانيات ٤٦٨	٤١٩
العلوم الروحانية ٣٢٣	العناكب ٤٩٤
العلوم الشريفة ٣٢٣	العناية الإلهية ٣٠١، ٣٠٦، ٣٣٦، ٤٩١، ٥٠٦،
العلوم الطبيعية ١٤، ٣٢١	العنب ١٦، ٥٠٠
العلوم المهمة ٣٢٣	عنب الثعلب ٥٠١
علة ١١	العنصر ٢٦٢
العلة البسيطة ١١	العنصل ٥٠٢
العلة البعيدة ١١	العنقاء ٥٢٢
العلة الجزئية ١١	العنقود ٣٤٤
العلة الخاص ١١	العنكبوت ١١، ٤٩٥، ٥١١
العلة الصورية ١١	العوارض القرينية ٤٥٨، ٤٥٩،
العلة العامة ١١	المعود ٣٤١
العلة الغائية ١١	عود الروح ٤١٥
العلة الفاعلية ١١	عود الروح من الظاهر إلى الباطن ٤١٥
العلة القريبة ١١	العيون السيالة المنفجرة ٢٩٤
الحلة الكلية ١١	
العلة المادية ١١	غ
العلة المركبة ١١	الغازية ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٣٣، ٣٣٥،
العلة بالتحقيق ١١	الغداق ٥٠٢، ٥٣٨
العلة بالعرض ١١	الغذاء ٣٣٣، ٣٣٧، ٣٣٩،
العلة بالفعل ١١	الغراب ٥٣٢، ٥٣٣

- غراب الماء ٥٣٣
 الغزال ٥١٣، ٥١٢، ٤٩٥
 الغزلان ٥١٣
 غزلان المسك ٥١٣
 الغشي ٤١٥
 الغصن ٣٣٩
 الغمام ٢٨٧، ٢٨٦، ٢٨٥، ٢٧٩
 الغنم ٥١١، ٥١٥
 غنى النفس ٤٨٨
 غور ٢٩١
 الغيم ٢٨٤، ٣٧٩
- ف
 الفاخنة ٤٩٥، ٥٣١
 الفاختي ٥٣٩
 الفار ٣٠٦
 الفاعل الخارجي ٧٩، ٨٠، ١١٨
 الفاعل بالطبع ٤٢٢
 الفأر ٥١٦، ٥١٧
 الفأر البرّي ٥١٧
 الفجاجة ٢٦٤
 الفراخ ٥٤٥
 الفرس ٤٩٤، ٤٩٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٦
 الفرس الأهلي ٥٠٧
 فرس الماء ٥٠٧
 الفرق بين الامتزاج والتركيب ٢٤٩
 الفرق بين التخلخل والنمو ٣٣٢
 الفرق بين الحيّ والحيوان ٣٣٨
 الفرق بين العقوبة والتكرّج ٣٦٥
 الفرق بين الغاذية والنامية ٣٣٣
- الفرق بين الفكر والحس ٤٨١
 الفرق بين المنطوق والمنعصر ٢٦٩
 الفساد ٩١، ١٣٦، ١٥٨، ٢٠٠، ٢٥٨، ٢٦٥
 ٢٦٢، ٢٧١، ٣١٨، ٣٢٥، ٣٣٤، ٣٥٢
 ٣٩٥، ٣٥٥
 فسوس ٥١٥
 الفشل ٤٨٩
 الفشق ٢٣٢، ٢٣٣
 فصا ٥٤٥
 الفصل ١٨٥
 الفصول الأربعة ٣٧٢
 فصول السنة ٣٥٥
 الفصول المتنوعة ٢٢٥
 الفضة ٣٠٩، ٣١١، ٣١٢، ٣١٥، ٣١٩، ٥٢٥
 الفطرة ٩٥
 الفطرة الأولى ٩٤
 الفعل ٢٠٣، ٢١٢
 فقر النفس ٤٨٨
 الفكر ٤٧٩، ٤٨٥، ٤٨١
 الفكرة الرديّة ٤٧٧
 الفلك ٢١٢، ٢١٤، ٣٥٥
 الفلك الأعظم ٣٦٨
 فلك القمر ١١٤، ٣٦٨
 الفلكيات ٢٥٥
 الفم ٣٢٩، ٣٣٥
 فم الرجم ٤١٦
 فم المعدة ٤١٦
 الفنّ الطبيعي ٥
 فوق ١٠٤، ١٥٥
 الفهد ٤٩٥

الفهد ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۱۴	الفَرع ۲۵۳
الفهم ۴۸۲	القسر ۱۸۱، ۳۸۲
الفيران، الفتران ۵۱۶	قصرية ۳۸۲
الفيض القدسي ۴۴۱	القسمۃ الانفكاكية ۷۳، ۲۰۷
فيض النفس ۳۳۶	القسمۃ الفرضية ۲۶
الفيل ۴۹۴، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۰۸، ۵۱۴، ۵۱۵	القسمۃ الوهمية ۲۶، ۲۰۷، ۲۴۶، ۳۲۱
۵۲۱	۴۶۱
	القسوة ۴۸۷
	القشر ۳۴۵
ق	القصب ۵۳۲
القار ۳۱۵	القضايا الأولية ۴۴۱
القارورة ۲۴۰، ۲۴۱	القطا ۵۳۴
قاس ۵۲۵	القطب الجنوبي ۳۰۱
قاطوس ۵۵۳	القطن ۳۱۵
قاقبي ۵۴۰، ۵۴۱	القلب ۳۴۸، ۳۵۴، ۴۱۰، ۴۶۳
القباج ۵۲۵	القلع ۳۶۲، ۳۶۶، ۳۷۰
القبج ۵۳۴	القلقطار ۲۱۳
القبج ۵۳۵	القلقند ۳۱۳
القبض ۲۱۰، ۳۵۷	قلوموس ۵۰۱
القبل ۱۸۹، ۱۹۲	القمر ۲۷۲، ۲۷۳، ۳۱۵، ۳۲۱، ۳۷۶، ۳۹۰
القبیح ۴۳۰، ۴۸۳	۴۳۲، ۵۰۹
القضاء ۳۴۳	القمة الصياحة ۲۴۲
قضاء رطب ۵۴۶	القنافذ ۵۱۵
القُدَام ۱۰۴، ۱۰۵	القنبرة ۵۳۸
قدم النفس ۴۷۵	القنقذ ۵۱۵
القديم ۱۹۶	قنطور ۵۰۲
القديم الزماني ۱۹۶	القنى ۲۹۵
القِرَد ۵۰۴، ۵۰۵	القواعد الطبيعية ۳۲۱
قردة منتصبات القامات ۵۰۴	القوس ۲۸۲، ۲۸۳
القرع ۲۰۸، ۲۴۲، ۳۶۲، ۳۶۶، ۳۶۷	القوة ۶۵، ۲۹، ۴۳۱، ۴۳۷
۳۷۰	

القوة النظرية ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٥	القوة الإجماعية ٤٨٥
القوة الواحدة ٤٠٤	القوة البدنية ٤٠٤
القوة الوهمية ٤٠٢، ٤٠٤، ٤٠٦، ٤٠٨	قوة البصر ٣٧١
٤٥٢، ٤٧٥	القوة الجاذبة ٣٣٠، ٤٢١
القوة الهاضمة ٣٢٨، ٣٣٠	القوة الجرمية ٤٣٩
قوس قُزَح ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣	القوة الحافظة ٤٠٥، ٤٠٦
٢٨٥	القوة الدافعة ٣٣١
قوتحس ٥٤٨	القوة الذائقة ٣٥٦
قوتس ٥٥٥	قوة الشم ٣٥٨
قوتنس ٥٤١	القوة الشوقية ٤١٠، ٤١١
القوى ٣٢٦	القوة الشهوانية ٤١١، ٤٧١
القوى الاستعدادية ٤٣٧، ٤٥٢	القوة العاقلة ٤٦٤
القوى الباطنة ٤٣٠	القوة العقلية ٤٠٥، ٤٣٠
القوى البدنية ٤٣٢، ٤٥٠، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٧٧	القوة العملية ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٥
القوى البسيطة ١٢١	القوة الغاذية ٣٢٧، ٣٣٦
القوى الحسية ٤١٤	القوة الغضبية ٤١١
القوى الحيوانية ٤٢٩، ٤٧١	القوة الفاعلة ٣٥٦
القوى الخمس الباطنة ٤٠٨	القوة الفكرية ٤٤٠
القوى الروحانية ٢٨٥، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٨	القوة القدسية ٤٨٠، ٤٨١
٣٣٦	القوة اللامسة ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٤، ٣٥٥
القوى الطبيعية ٣١٧	قوة اللمس ٣٥٥
القوى الفلكية ٤٣٤	القوة الماسكة ٣٣٠
القوى المحركة ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣	القوة المتخلية ٤٣٤
القوى المحركة للأفلاك ٣٣٦	القوة المتخيلة ٤٠٣، ٤٠٤
القوى المدركة ٤١٠، ٤١٢، ٤١٣	القوة المحركة ٤١٣
القوى المدركة الجسمانية ٤٣٤	القوة المصورة ٤٢٠
القوى النباتية ٤٢٣، ٤٣٤، ٤٧١	القوة المولدة ٣٢٧، ٣٣٤
القوى النفسانية ٤١٦	القوة المولدة ٤٢١
القيامة الكبرى ٣٠٦	القوة النامية ٣٢٧، ٣٣٢، ٣٣٣
قيني ٥٢٤	القوة النزوعية ٤٣٠

الكلاب السلوقية ٥٠٣	ك
الكلاب الهندية ٥٠٤	الكائنات المتكزّنة ٢٧١
الكلال ٤٦٥	كاسر العظام ٥٢٤، ٥٢٥
كلال النفس ٤٦٥	الكافور ٣٥٩، ٣٦٠
الكل المجموعي ٩٦	الكياش ٤٩٥
الكلام ٤٨٢، ٤٨٣	الكياش ٥١١
الكلب ٥٠٣، ٥٠١، ٤٩٥	الكياش الجبلية ٥١٢
الكلب البحري ٥١٧	الكبد ٣٢١، ٣٤٨، ٤٢٣، ٤٦٣
كلّس ٣٦٦	كبير الهمّة ٤٨٩
الكم ١٥٧	الكبريت ٢٥٠، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢
الكمال ١٥٦	٣١٤
الكمال الأول ١٥٦	الكيش ٤٩٤، ٤٩٥
الكمال الثاني ١٥٦	كبوك ٥٣٨
الكمال المقداري ٣٢٧	الكتافة ٢١٦، ٢٨٤
الكم المتصل ٢٢	الكتيف ٢١٠
الكتنري ٣٤٥	الكلب ٤٨٨
كُتْرى جبلي ٥٤٦	الكرائي ٥٣٧، ٥٣٤
الكمون ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤	الكراهة ٤١١
الكمية ٥٩	الكركن ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٨، ٥١٥
الكواكب ٢٠٩، ٢١٧، ٢٧١، ٢٧٣، ٢٧٣	الكرم ٣٤٣، ٤٨٧، ٤٨٨
٣٧٦، ٤٠٠، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٦٦	الكرم ٥١٦
كواكب الرجم ٢٨٦	الكرة ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٨٣، ١٠١، ١٠٥، ١٥٢
الكواكب السيارة ٢٧٣	٢٧٥، ٣٦٩
كوجكس ٥٣٩	الكرة الحقيقية ٥٠
الكون ٩١، ١٣٦، ١٥٨، ٢٠٠، ٢٣٣، ٢٥٨	كرة النار ١١٤، ٢٢٤، ٢٣٨
٣٦٠، ٣٦٢، ٢٧١، ٣١٨، ٣٢٠، ٣٢٣	كرة الهواء ٢٩٢
٣٥٢، ٣٣٤	كُرية الأرض ٢٢٠
الكيف ١٥٧	الكلاب ٥٠٣، ٥٠٤
الكيفيات ٢١١، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٤٩	الكلاب الأملية ٥٠٣
الكيفيات الأربع ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥	

اللون ٥٥١	٢٠٩، ٢٢٧، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٢، ٣٥٢
اللطافة ٢١٧، ٢١٦	٤٣٨، ٤١٨
اللطيف ٢١٠	الكيفيات الاستعدادية ٢١١
اللمس ٣٥٥	الكيفيات الانفعالية ٢١١، ٢٠٣
لوازم المكان ١٣٨	الكيفيات الأولى ٢٠٤، ٢٥٤، ٣١٩، ٣٣٤
اللون ٥٤٦، ٣٤٥	الكيفيات البسيطة ٢٥٥
اللون المز ٣٤٥	الكيفيات الثواني ٢٥٥
لوقاً ٥٠٩	الكيفيات الفعلية ٢٠٣
اللون ٣٧١، ٣٧٢	الكيفيات المحسوسة ٢١٢
لون الجليدية ٢٨٧	الكيفيات الملموسة ٢٠٥، ٣٥٠
ليف عصبي ٣٥٤	الكيفية الملموسة ٣٥١
اللين ٢١١، ٣٥٢	الكيلوس ٤٢٣
اللؤلؤ ٥٤٨	كيلوساً ٣٣١
	الكيمياء ٣١٧، ٣١٨، ٤٦٨

م

الماء ١٢٩، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨
٢٠٩، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩
٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٢٩
٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢
٢٤٧، ٢٥٩، ٢٦٦، ٢٧٤، ٣٠٠، ٣٠١
٣٤٥، ٣٤٦، ٣٦٧، ٣٧٨، ٣٧٩
ما إليه الحركة ١٦٤، ١٧٢، ١٧٣
ما به الحركة ١٧٢
المادة ٩، ٢٤٦
مادة الرياح ٢٩٢
المارماهي ٤٩٤
الماساريقا ٣٣١
الماسكة ٣٢٨، ٣٣٠
الماعز ٥١١
الماعز الجبلي ٥١١

ن

لا تنتهي الامتدادات ٨٩
النزود ٣١٥
لندن ٢٦٩
لذة ٣٥٤
لشطاء ٣٠٢
اللّب ٣٤١، ٣٤٢
اللباب ٣٣٩
اللّبوب ٢٤٥
اللّبوة ٤٩٧
اللّحاء ٣٣٩
اللّحاء ٢٤١
اللذغ ٢١٠
اللذة ٣٥٠
اللزوجة ٣٥٢

- ما عنه الحركة ١٦٤
 ما فيه الحركة ١٧٢
 مالك الحزين ٥٤٢
 ما له الحركة ١٧٢
 ما منه الحركة ١٧٢، ١٧٣
 ماء البئر ٢٩٦
 ماء العيون الراكدة ٢٩٦
 ماء العيون السيالة ٢٩٦
 ماء الهندبا ٥١٢
 المبادئ ٨٨، ١٠٩
 مبادئ التوليد في البروز ٣٤٠
 المبادئ الصناعية ١٢٤
 مبادئ العلم الطبيعي ٧
 المبادئ القسرية ١٢٤
 مبادئ الكيفيات ٢٥١
 المبدأ ١٢، ١١، ١٠، ٩
 المبدأ الفاعلي ١٢٣
 المبدأ المفارق ٤٢٠
 المبصر ٥١٣
 المتجتر ٣٦٥
 المتخلخل ١٦٤
 المتخيلة ٣٩٤، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٢٩، ٤٣٣، ٤٣٨، ٤٥٢، ٤٧٨، ٤٧٩
 المتذكّرة ٤٠٦
 المتصرفة ٤٠٢
 المتصلان ١٦
 متلبذ ٣٦٩
 المتلون ٣٧١
 المتماسكان ١٦
 المحدّد ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١٢٨، ١٢٩، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٩، ١٩٩
 المحدّد الأعظم ١٥١
 المحدّد للجهات ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١٤
 ١٣٥، ١٢٩
 المحرّكة الحيوانية ٤١٠
 المحرّكة على أنّها الباعثة ٤١٠
 المحرّكة على أنّها الفاعلة ٤١١
 المحسوسات الأولية ٢٠٩
 المحسوسات اللّمسية ٣٥٥
 المحسوس بالذات ٣٥٣
 محل ٦٦
 محل المعقولات ٤٥٤، ٤٥٦، ٤٥٨
 محلّ المعقولات ٤٥٥
 المحكوك ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥
 المحل ١٣٨، ١٣٩، ٢٣٩
 المحويّ ١١٣
 المخصصات الأولى ٨٧
 المخفض ٢٣٣
 المدر ٢٠٦
 المدرّكة ٤٠٢
 المدّ و الجزر ٢٧٢
 المرأة ٢٨١، ٢٨٤، ٢٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٣، ٣٨٩، ٣٩١
 المرارة ٢١٠، ٣٥٧
 المرأة ٤٩٦
 مرتبة الحيوان ٣٢٥
 مرتبة النبات ٣٢٥
 المرجان ٣١٥
 المرفسيثا ٣١٤
 المركب ١٢٠
 المركبات ١٩٩
 المركبات ٢٠٨، ٣٣٤
 المركبات المزاجية ٤٢٥
 المركز ١٠٩، ١١٠
 المري ٣٢٩
 المريخ ٣١٥، ٣٢١
 المريخ ٤٣٢
 المزاج ٢٠٤، ٢٠٩، ٢١٢، ٢٣٢، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٧٣، ٣٢٧، ٣٣٤، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٥٤، ٣٥٨، ٤١٨، ٤١٩، ٤٤١، ٤٧٥، ٤٧٧

المعدة ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٤١٦، ٤٢٣	مزاج الأرواح ٣٤٨
المعزى ٥١١	المزاج الأول ٢٥٩
المعزى ٥٤١	المزاج الثالث ٢٥٩
المعزى الجبلي ٥٤١	المزاج الرابع ٢٦٠
المعزى الجبلية ٥١٢	المزاج المعادن ٢٤٧
للمعقولات الصرفة ٢٠	المزاج المعتدل ٢٤٧
المعقولات المطلقة ٤٥٨	المزاج النبات ٢٤٧
المعلم المفارق ٤٤٠	مسائل الصورة ١٢
المعنى المعقول ٤٥٨، ٤٦٠	مسائل العلم الإلهي ٩
للمعنيسيا ٣١٤	المسائل المهمة ٨٧
المعية ٧٦، ٧٥	مسائل الهيولى ١٢
المغنطيس ٢٥٩	المسامية ٩٢، ٩٤، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٥
مفتاح الحكمة ٤٦٧	المستديرة ١٧٦
المفكرة ٣٩٤، ٣٩٨، ٤٠٣، ٤٠٦، ٤٢٤	المسك ٣٥٩، ٥١٣
المفهوم اللانهاية ٤٥٧، ٤٥٨	المسك التبتى ٥١٣
المقدار ٥١، ٦٦، ٦٧، ٨١، ٨٣، ٨٧، ١١٨	المسموع ٣٦٤
١٥١، ١٦١، ٢٢٩، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥	المشاهدة ٤٤٤
٢٤٦، ٢٤٧	المشتري ٣١٥، ٤٣٢
المقدار المطلق ١١٦، ٦٦	المشتري ٣٢١
المقولات الأربعة الواقعة فيها الحركة ١٦٥	المشتعل ٢٦٥
المقولات الخمسة ١٥٧	المشتعل المتجمد ٢٦٦
مقولة الكيف ١٦٣	المشموم ٣٥٩
المكا ٥٣٣	مصاحبة اتفاقية ٧٦
المكان ١٢٠، ١٢٩، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ٢٢٠	المصوِّرة ٣٩٨
المكان الطبيعي ١١٩، ١٢٠، ١٥٢	المضاف الحقيقي ٧٦
مكان النار ١١٤	المضغ ٣٥٦
الملا ١٠٨، ١٤٤	المطر ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٨٠، ٢٨٥، ٢٩٢، ٢٩٣
الملا الأعلى ٤٦٨	٣٠٦، ٣٥٥، ٣٦٩، ٤٨٤، ٥١١، ٥٢٥
٥٥٥	
الملاسة ٣٨٣، ٣٥٢	المعادن ٢٠٨، ٣٢٦
ملاقاة الأسر ١٤٣، ١٤٤، ١٥٠	المعاني الوهمية ٤٧٩
ملاقاة البعض ببعض ١٤٣	المعتدل ٢٥٦، ٣٥٧
الملاقاة السطوح ١٤٣	المعتدل الحقيقي ٢٥٦
ملاقاة الكل بالكل ١٤٤	المعتدل الطبي ٢٥٦
الملال ٤٦٥	المعدن ٣٢٦
الملنصق ١٧	المعدنيات ٣٢٥

الملح ٢٦٧، ٢١٢	الميل الكلي ٢٠٢
الملح ٣١٢، ٣١٥	الميل المستدير ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١
الملوحة ٢١٠، ٢٥٧	٤٨٩
ملوك النحل ٥٤٤	الميل المستقيم ١٢٠، ١٣١، ١٣٢
المماسة ٢٩٠	الميل المعارق ١٢٤، ١٣٥
منافع الجبال ٢٩٩	الميل النفساني ١٢١، ١٣٦
المنطرق ٢٦٩	
منعجن ٢٦٩	ن
المنعصر ٢٦٩	ناحية الجنوب ٣٠١
المني ٢٣٠، ٤٢٣	ناحية الشمال ٣٠١
مني الأنثى ٣٣٥	النار ١١٤، ١١٥، ٢٠١، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٩
مني الرجل ٣٣٥	٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٧، ٢٢٤
الموت ٣٣٩	٢٢٩، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٦٠، ٢٨٩
الموسلاص ٥٤١	٣١٢، ٣٢٨، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٧٣، ٤٦٨
الموضع ١١٢	الناس ٢٧٨
الموضوع ٩، ١٧، ١٨	ناقر الخشب ٥٤٠
موضوع الطبيعي ١١	ناموس الطبيعة ٥٣٨
موضوع العلم الطبيعي ٦	النامية ٢٢٧، ٢٣٢، ٢٣٥
الموليدات الثلاثة ٢٠٨	النبات ٢٠٨، ٢٢٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠
المولدة ٢٢٧	٢٤٣، ٤٢٢
المولدة ٢٣٥	النبات البقلي ٢٤١
المهفات ٨٨	النبات الشجري ٢٤١
مياه البئر ٢٩٦	النجوم ٣١٧
مياه الثلوج والأمطار ٢٩٤	النحاس ٢١٩، ٢٣٢، ٢٠٩، ٣١١، ٣١٣
مياه العيون والقنوات ٢٩٤	النحل ٤٨٣
الميعان ٢١٨، ٢٢٧، ٢٦٨	النحل ٥٠١، ٥٤٢، ٥٤٤، ٥٤٦
الميل ١٢١، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨	النحل الكريم ٥٤٤
١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٤٥	النخل ٣٣٥
١٤٧، ١٧٠، ٢٤٤، ٢٠٩، ٢٠٢، ٢٠٣	النخل الأهلي ٥٤٦
الميل الإزادي، ١٢١، ١٢٢، ١٤٥، ٤٩٠	النسب التأليفية ٣٥٥
الميل الطبيعي ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٣٥	النسر ٥٢٦
١٤٥، ٤٩٠	النسور ٣٦٠
ميل طبيعي مستدير ٤٩٠	النشأب ٥٠٩
الميل القسري ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٣٥	النشف ٢٦٨
١٧٠	النضج ١٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٧، ٢٤٤
الميل القوي ١٣٢	النضج الصناعي ٢٦٤

النفوس الشريفة ٤٨٨	النفس الطبيعية ٢٦٤
النفوس الفاضلة ٤٨٧	النفس ٣٣٤
النفوس المردولة ٤٨٧	النطق ٤٨٢
النقطة ٤٥، ٤٦، ٤٩، ٥٠، ٥٢، ٨٣، ٩٣، ١٤٤	نظام العالم ١١٩
النقطة ١٦٣	نظام الكل ٣٠٠
النمر ٤٩٥	النعم ٥٢٧، ٤٩٥
النمر ٤٩٦، ٤٩٨، ٥٠١، ٥١٢، ٥١٧	نعمات الأفلاك ٣٦٨
النمر ٤٩٩	النعمات الموسيقية ٣٥٥
النمل ٤٨٤، ٥٠١	النفس ٥٤، ٦٩، ١٥٣، ٣٣٤، ٣٤٧، ٣٨١، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩٥، ٣٩٧، ٣٩٨
النمو ٣٣٢، ٣٤٨، ٣٤٩	٤٠٧، ٤١٤، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٤، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٩، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٥، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٥٨، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٨٠، ٤٨٢، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٩٠
النور ٣٧٤، ٤٠٩، ٤٧٦	النفس البهيمية ٤٨٦
نور الشجر ٥٤٢	النفس الحيوانية ١١، ٣٤٧، ٣٤٨
النوشائر ٣١٣	النفس الشريفة ٤٨٦
النوشائر ٣٦٧، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤	النفس الضعيفة ٤٨٥
نوع الإنسان ٤٢٧	النفس الفلكية ١٠
النوع الإنساني ٣٥٠	النفس القدسية النبوية ٤٨٦
النوعية الجوهرية ٨٧	النفس القوية ٤٨٥
النوم ٣٢٨، ١٤، ١٥، ٥٣٢	النفس الكلية ٤٧٥
النهاية ٤٧، ٨٢، ١٠٠، ١٠٦، ٤٥٧	النفس الناطقة ٥، ٦٩، ٣٩١، ٤٠٣، ٤٠٥، ٤٠٧، ٤١٣، ٤١٧، ٤٢١، ٤٢٣، ٤٢٧، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٩، ٤٥٠، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٦٧
النهاية ٢٦٣، ٢٦٤	النفس الناطقة ٣٦٦
النيازك ٢٧٨	النفس النباتية ١٠، ٣٢٧، ٣٣٥
النيازك ٢٧٨، ٢٨٥	النفوس ٣٢٦، ٤٧٢، ٤٧٣
واجب الوجود ١٩٢	نفوس الأفلاك ٤٧٥
الواسطة ٧٤، ١٧٥، ٨١	النفوس الإنسانية ٤٧٤
واهب الصور ٤٣٥	نفوس الحيوانات ٤٢٧
الوثاقة ٣٤٢	النفوس السماوية ٤٣٣
الوجود ١٦٦، ١٩٦	
الوجود الخارجي ٣٢١	
الوحدة ٤٦١	
الوحي ٣٢٢	
الورشان ٤٩٥	
الورشان ٥٣١	
الورق ٣٤٣	

٢٠٣، ٢٥٨، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٩،	الوضع ٨٣، ١١٢
٣٧٠، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٩٢،	الوضع المطلق ١١٦
٣٩٧، ٤٠٩، ٤١٠	الوقت المتعين ١٩٠
هورقلييا ١٥٣	وهدة ٢٩١
الهيئات ٨٧، ٢٠٧	الزهرم ٣٩٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨،
الهيولى ٩، ٨، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٨، ٥٩، ٦٢،	٤٣٤، ٤٣٨، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٧٨، ٤٧٩
٦٥، ٦٦، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤،	الوهمية ٤٠١
٧٥، ٧٦، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٣، ٨٤، ٨٥،	
٨٦، ٨٧، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٣، ١٥٠،	هـ
١٧٩، ٢٢٨، ٢٣٩، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦،	الهائلة ٢٩٧
٢٤٧، ٣٢٠، ٤٤٧، ٤٤٨	الهاضمة ٢٢٨، ٢٣٠
الهيولى الأولى ٥٦، ٨٧	الهالة ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١
الهيولى البسيطة ٢٤٣	الهامة ٤٩٥، ٥٣٢
هيولى ثانية ٨٧	الهدهد ٥٤٢
ى	الهرزة ٥٥٥
اليافوت ٣١٥	هرزة الزباد ٥٠٦
النبس ٢٦٦	الهرم ٤٦٥
اليبوسة ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٩،	الهشاشة ٣٥٢
٢١٣، ٢١٧، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٦٧، ٢٧٠،	الهضم ٢٦٤، ٢٣٠، ٣٤٨
٣٥١	هُمائي ٥٢٤
اليسار ١٠٤	الهناة ٣٣٨
اليقظة ٣٣٨، ٤١٤، ٤١٥، ٤٢٤	الهواء ١٢٩، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨،
الليام ٥٣٧	٢٠٩، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨،
اليمين ١٠٤، ١٠٥	٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٤، ٢٣٧،
البولقنت ٣١٤	٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٦٠، ٢٦٦، ٢٧٤،
	٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨٩، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٩،

۸- فهرست مأخذ و منابع

ابن سینا، بوعلی.

الإشارات و التنبیّات. تصحیح محمود شهابی، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش.

الشفاء، الطّیعیّات. الحیوان. تحقیق عبدالحلیم منتصر، سعید زاید و عبدلّٰه اسماعیل، الهیأة المصرية العامة، قاهره.

الشفاء، الطّیعیّات. افست کتابخانه آیة الله مرعشی از روی چاپ مصر، قاهره. قم ۱۴۰۴ق.

النّجاة. افست مکتبه المرتضویه، تهران از روی چاپ محیی الدین صبری کردی، قاهره ۱۹۳۸ م.

ابن کمونه، عزّ الدّین سعد بن منصور.

شرح التلویحات. پایان نامه سیّد حسین سیّد موسوی، به راهنمایی دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.

إخوان الصّفا و خلّان الوفا.

الرسائل. تحقیق خیرالدین الزرکلی، قاهره ۱۳۴۷ ق.

بغدادی، ابوالبرکات.

المعتبر. افست از روی چاپ حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق، توسط دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳ ش.

الحیوان. تحقیق یحیی الشّافعی، دار و مکتبه الهلال، بیروت، ۱۹۹۰ م.

رازی، فخرالدین.

شرحی الإشارات. افست کتابخانه آیة الله مرعشی از روی چاپ مصر، قاهره، مطبعة الخیریه، قم ۱۴۰۳ ق.

المباحث المشرقية. تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دارالكتاب العربي، بيروت، ۱۹۹۰ م.

المطالب العالية. دارالكتاب العربي، بيروت، ۱۴۰۷ ق.

المحصل (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين). دارالفكر اللبناني، بيروت، ۱۹۹۲ م.

سهروردی، شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی.

حکمة الاشراق. تصحيح هانری کرین، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۰ ش.

مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج ۲، تصحيح و مقدمه هانری کرین، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱ ش.

مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج ۴، اللوحات والألواح العبادية. تصحيح نجفقلی حبیبی، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰ ش.

المشارع و المطارحات، الطبیعیات. نسخة خطی کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۴۴.

شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم.

الملل و النحل. تحقيق عبدالأمير علی مهنا و علی حسن فاعور، دارالمعرفة، بيروت، ۱۴۱۰ ق.

طوسی، خواجه نصیرالدین.

شرح الإشارات. با شرح قطب‌الدین رازی (سه جلدی)، دفتر نشر کتاب، تهران ۱۴۰۳ ق.

عصار، سید محمد کاظم.

رساله در برخی مسائل الهی عام. به اهتمام منوچهر صدیقی سنها، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران ۱۳۸۲ ش.

عمر رضا کحالة.

معجم المؤلفين. مكتبة العننى، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۳۷۶ ق.

معین، محمد.

فرهنگ معین. انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۰ ش.

Shams al-Dīn Muḥammad al-Shahrāzūrī

Rasā'il al-Shajarah al-Ilāhiyyah
fī 'Ulūm al-Ḥaqā'iq al-Rabbāniyyah
(Vol. II)
Naturalia

Edited with Introduction and Notes by

Najafqulī Ḥabībī



Iranian Institute of Philosophy
Tehran 2005